

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

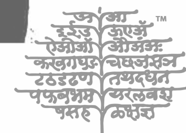
वर्ष ३६ / अंक दहावा

जुलै १९८३

नवभारत



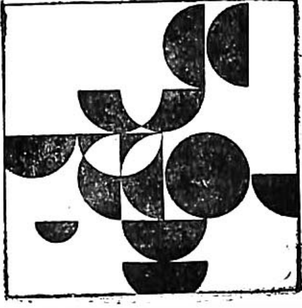
अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
व प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३६ । अंक १० । जुलै १९८३
किंमत ४ रुपये । वार्षिक वर्गणी ३० रुपये



संपादक
मे. पुं. रेगे

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

या नियतकालिकाच्या प्रकाशनार्थ
महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती
मंडळाकडून अनुदान मिळाले आहे.

अनुक्रमणिका





नवभारत



जुलै १९८३

अनुक्रम

लेखक–परिचय

■ **सुहास पळशीकर :** राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक, सर परशुरामभाऊ कॉलेज, पुणे–४११ ०३०; २४/३ यशदा, स्वप्नमंदिर, एरंडवणा, पुणे–४११ ००४. ■ **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी :** विद्वान, विचारवंत, लेखक व मराठी विश्वकोशाचे प्रमुख संपादक, वाई–४१२ ८०३. ■ **किशोर भिडे :** एस. एन. डी. टी. कॉलेज, पुणे येथे इंग्रजीचे प्राध्यापक; ११२० सदाशिव पेठ, निंबाळकर तालीम चौक, पुणे–४११ ०३०. ■ **व. त्रि. चिपळोणकर :** निवृत्त प्राध्यापक, भौतिकी विभाग, इन्स्टिट्यूट ऑफ सायन्स, मुंबई; फ्लॅट नं. १०६, अभिनव अपार्टमेंट्स, ९९६ नवी पेठ, पुणे–४११ ०३०. ■ **भुजंग मेश्राम :** आदिवासी संस्कृतीचे अभ्यासक, कवी, कथाकार; २७ ए, जय यशवंत हाउसिंग सोसायटी, भांडूप व्हिलेज, भांडूप (पूर्व), मुंबई–४०० ०७८. ■ **गणेश थिटे :** प्रपाठक, संस्कृत विभाग, पुणे विद्यापीठ, पुणे–४११ ००७. ■ **गं. ब. ग्रामोपाध्ये :** मराठीचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक व समीक्षक; १ भारद्वाज, डॉ. पिसुर्लेकर मार्ग, पणजी–गोवा. ■ **रा. ना. चव्हाण :** सामाजिक कार्यकर्ते, सामाजिक चळवळींचे चिकित्सक अभ्यासक व लेखक; १३७८ रविवार पेठ, वाई–४१२ ८०३ ■ **प्र. शं. मराठे :** डॉक्टर, साहित्यप्रेमी आणि समाजसेवक, रविवार पेठ, वाई–४१२ ८०३.



संपादकीय

सातत्य आणि खंड

व्यक्तीचे स्वातंत्र्य, मानवी व्यक्ती म्हणून असलेली तिची प्रतिष्ठा, समता आणि समतेवर आधारलेला सामाजिक न्याय, ऐहिक जीवनाची स्वायत्तता ही 'आधुनिक' मूल्ये आहेत. कोणत्याही 'पारंपरिक' समाजाची ही मूल्ये नव्हती. ह्या संदर्भात 'आधुनिक' हे विशेषण केवळ एका विशिष्ट कालखंडाचा निर्देश करणारे, 'अलीकडचे व सध्याचे' असा अर्थ व्यक्त करणारे म्हणून आपण वापरीत नाही. 'पारंपरिक' मूल्ये आणि त्यांच्यावर आधारलेली किंवा निदान त्यांचा स्वीकार करणारी समाजव्यवस्था यांच्यापासून भेद दाखविण्यासाठी ह्या विशेषणाचा आपण प्रामुख्याने वापर करतो. आजही भारतीय समाजाचा फार मोठा भाग पारंपरिक मूल्ये आणि आचार यांच्यांत बंदिस्त झाला आहे अशी तक्रार आपण करतो. कालिक अर्थाने हा आधुनिक समाज आहे. पण त्याच्या जीवनाची धाटणी 'आधुनिक-पूर्व' पारंपरिक आहे असा ह्या तक्रारीचा आशय आहे.

पण ही मूल्ये किंवा मूल्यांचा हा व्यूह अलीकडच्या काळात, सोळाव्या शतकापासूनच्या काळात उदयाला येऊन स्थिर झाला ही ऐतिहासिक वस्तुस्थिती आहे. तसेच एका विशिष्ट समाजात, भौगोलिक–सांस्कृतिक दृष्टया विशिष्ट समाजात– युरोपमधील ख्रिस्ती समाजात–ही मूल्ये आणि त्यांचा अंगीकार केलेली समाजव्यवस्था अस्तित्वात आली हीही वस्तुस्थिती आहे. मानवी इतिहासात ज्यांना विकासाचा क्रम दिसतो ते ह्या मूल्यांच्या उदयाने मानवी संस्कृतीचे एक नवीन पर्व सुरू झाले असे मानतात. ज्यांना असा क्रम दिसत नाही, तेही ह्या मूल्यांमुळे मानवी संस्कृतीत काही नवीन घडले, भावनांना, विचाराला व व्यवहाराला एक वेगळी दिशा लाभली ही गोष्ट स्वीकारतात.

न्यायाचे उदाहरण घेऊ. कोणत्याही मानवी समाजात, एकत्र वसणाऱ्या आणि एकमेकांशी संबंधित असलेल्या व्यक्तींच्या समूहात न्यायाची कल्पना असली पाहिजे आणि ह्या कल्पनेला अनुसरून होणारा व्यवहार असला पाहिजे. माणसे एकत्रितपणे, एकमेकांच्या सहकार्याने भोग्य वस्तूंचे उत्पादन करतात आणि ह्या उत्पादित वस्तूंची वाटणी करण्याची काही व्यवस्था समाजात असली पाहिजे, ह्या व्यवस्थेचे नियामक असे काही तत्त्व असले पाहिजे. ही मानवी समाज, समाज म्हणून टिकून राहण्याची अट आहे. वाटपाच्या ह्या नियामक तत्त्वाला न्यायाचे तत्त्व म्हणूया. थोडक्यात, कोणाला काय आणि किती देणे योग्य आहे हे ठरविणारे तत्त्व म्हणजे न्यायाचे तत्त्व. आता माणसे मूलतः भिन्न प्रकारची असतात, म्हणजे विषम असतात आणि म्हणून इष्ट वस्तूंचे वाटपही ह्या 'नैसर्गिक' विषमतेला अनुसरून होणे योग्य असते ही न्यायाची एक कल्पना होईल. ह्या कल्पनेप्रमाणे माणसे कशा प्रकारे असमान किंवा विषम असतात हे ठरवावे लागेल आणि ह्या विषमतेला अनुसरून इष्ट वस्तूंचे वाटप किती प्रमाणात आणि कोणत्या प्रकारे विषम असले पाहिजे हे निश्चित करावे लागेल. दोघा विषम असलेल्या माणसांना समान वाटणी दिली तर तो अन्याय ठरेल. 'आधुनिक' दृष्टीला न्यायाची ही कल्पना कितीही विचित्र, विपरीत दिसली तरी ती न्यायाची कल्पना होती. प्लेटो-ॲरिस्टॉटलपुढे असलेल्या ग्रीक समाजाची न्यायाविषयीची हीच कल्पना होती, चातुर्वर्ण्यावर आधारलेल्या हिंदू समाजाची न्यायाची कल्पना अशीच होती आणि सरंजामी (फ्यूडल) ख्रिस्ती समाजाचीही न्यायाची कल्पना अशी होती.

अनुक्रमणिका

माणसे 'मूलत:' व्यक्ती म्हणून समान आहेत आणि म्हणून त्यांना समान वागणूक देणे योग्य आहे, ह्या समान वागणुकीचा एक भाग म्हणून समान वाटणी देणे योग्य आहे, ह्याच्यात न्याय असतो ही 'आधुनिक' दृष्टी झाली. अधिक नेमकेपणे न्यायाची ही कल्पना मांडायची झाली तर उचित आणि पुरेसे कारण असल्याशिवाय दोन माणसांमध्ये वाटणीच्या बाबतीत किंवा इतर कोणत्याही बाबतीत भेद करणे अन्याय्य आहे अशी ही न्यायाची कल्पना आहे. उदा., एका माणसाची गरज दुसऱ्यापेक्षा अधिक आणि म्हणून त्याला दुसऱ्यापेक्षा अधिक देणे योग्य आहे असा युक्तिवाद करता येईल. त्याच्यात गरजांमधील भेद हे समान वाटणीपासून काही प्रमाणात सरकण्याचे योग्य असे कारण आहे असे अभिप्रेत आहे. थोडक्यात असे म्हणूया, की पारंपरिक समाजात विषमता मूलभूत होती. आधुनिक समाजाच्या धारणेचे समता हे मूलभूत तत्त्व आहे आणि समतेला घालण्यात येणाऱ्या प्रत्येक मर्यादेचे एक तर समर्थन करावे लागते किंवा ती अन्याय्य म्हणून त्याज्य ठरते.

इतिहासाच्या ओघात ही नवीन मूल्ये एकाएकी उदयाला का आली आणि स्थिर झाली? प्रत्येक गोष्टीला काही कारण असते ह्या न्यायाने ह्या गोष्टीचेही कारण असणार. पण म्हणून हे कारण सांगता येईल किंवा समजून घेता येईल असे नाही. 'एखादा समाज काही जुनी मूल्ये सोडून देऊन नवीन मूल्यांचा स्वीकार करतो ह्या घटनेचे कारण काय?' हा प्रश्न 'कवी एखादी कविता का रचतो?' ह्या प्रश्नासारखा असणे शक्य आहे. म्हणजे साहित्याच्या परंपरेत कवी नवीन काहीतरी निर्माण करीत असतो. ह्या नवीनतेला परंपरेचा संदर्भ असतो. हा संदर्भ समजून घेतल्याशिवाय ह्या विशिष्ट नवीनतेची ओळख पटणार नाही. पण ह्या नवीनपणामुळे परंपरेला वेगळे वळण लागते, परंपरेचा भंग झाला, तिचा त्याग करून एक निराळी परंपरा सुरू झाली असे म्हणता यावे असे वेगळे वळणही लागू शकते. ह्याबरोबर अभिरुचीलाही वेगळे वळण लागते. नावीन्याचा धक्का ओसरल्यानंतर 'पारंपरिक' आणि 'नवीन' ह्यांच्यामधील साम्ये आणि भेद यांचे सम्यक् आकलन होऊ शकते. साम्ये आणि भेद हे दोन्हीही ध्यानात घेणे आवश्यक असते. भेद ध्यानात घेतले नाहीत तर नवीनपणाची ओळख पटली नाही असे होईल. पण साम्ये ध्यानात घेतली नाहीत तर नवीनतेचा संदर्भ ध्यानात येणार नाही. नवीनतेचा 'अर्थ' तिचे 'प्रामाण्य', 'सौंदर्य' यांचे आकलन होणार नाही. एवढेच नव्हे. नवीनाने दिलेल्या दृष्टीने जुन्याकडे परत वळावे लागते, त्याचे परत मूल्यमापन करावे लागते ह्या अर्थाने नव्यामुळे जुनेही बदलते. नवीन उदयाला आल्यानंतर जुने होते तसे राहू शकत नाही. माणसाच्या निर्मितिशीलतेत हे सारे अंतर्भूत आहे.

परंपरेने ख्रिस्ती असलेल्या समाजात आधुनिक मूल्ये निर्माण झाली म्हणून ती ख्रिस्ती मूल्ये आहेत असे नव्हे. आणि भारतीयांच्या दृष्टीने पाहता ख्रिस्ती असलेल्या माणसांच्या आणि राष्ट्रांच्या द्वारा आपल्याला त्यांचा परिचय झाला म्हणून ती ख्रिस्ती आहेत असेही मानण्याचे कारण नाही. व्यक्तीची प्रतिष्ठा हे मूल्य घेऊ. ख्रिस्ती विचारवंत अनेकदा असा दावा करताना आढळतात, की व्यक्तीची प्रतिष्ठा हे एक खास ख्रिस्ती मूल्य आहे. ईश्वराने जग आणि प्राणी निर्माण केले, पण स्वतःची प्रतिमा असलेला अमर आत्मा त्याने माणसाला दिला. म्हणून माणूस इतर सर्व सृष्टीच्या वर आहे आणि त्याची वैशिष्ट्यपूर्ण प्रतिष्ठा देवाची प्रतिमा असलेल्या त्याच्या आत्म्यावर आधारलेली आहे. पण माणसाला अमर आत्मा आहे, तो 'दिव्य' आहे, देवाची ती खास निर्मिती आहे किंवा देवाचा तो अंश आहे ही अनेक धर्मपंथांची– उदा. वैष्णवांची– शिकवण आहे. ती खास ख्रिस्ती अशी नाही. पण वैष्णव चातुर्वर्ण्य मानतात. शूद्राला जी सामाजिक अप्रतिष्ठेची वागणूक चातुर्वर्ण्यावर आधारलेल्या समाजरचनेत मिळते ती त्याच्या अमर आत्म्यावर आधारलेल्या प्रतिष्ठेशी विसंगत आहे असे ते मानीत नाहीत. ख्रिस्ती विचार आणि आचरण याहून भिन्न नाही. यूरोपमधील मध्ययुगीन समाजातील भूदास हे जवळजवळ गुलाम होते. त्यांना कोणतीही प्रतिष्ठा नव्हती. पण त्यांचा हा दर्जा ईश्वराची प्रतिमा

असलेल्या आत्म्याचे धारक हे जे त्यांचे स्वरूप आहे त्याच्या विरोधी आहे असे ख्रिस्ती मानीत नसत. प्रतिष्ठा हे मूल्य कोणत्याही मूल्याप्रमाणे आचरणातून व्यक्त होते. व्यक्ती स्वतःकडे कसे पाहते, इतर व्यक्ती तिच्याकडे कशा पाहतात, तिच्याशी कशा प्रकारे वागणे योग्य ठरेल असे मानतात ह्यात तिची प्रतिष्ठा (किंवा तिचा अभाव) सामावलेला असतो. मरणोन्मुख भूदासासाठी, त्याच्या पापक्षालनासाठी ख्रिस्ती धर्मगुरूने जो मंत्रयुक्त विधी केला असता, तोच मरणोन्मुख उमरावासाठी केला असता; आणि तो आपल्या अतिशय आवडत्या कुत्र्याच्या मरणाच्या प्रसंगी केला नसता. याच्यात भूदास आणि उमराव यांची समान आध्यात्मिक प्रतिष्ठा दिसून येते. धर्मगुरू प्राण्यांशी कितीही कनवाळूपणे वागला तरी त्याच्या दृष्टीने प्राणी ह्या आध्यात्मिक प्रतिष्ठेत सहभागी नसतात. उलट, ऐहिक व्यवहारामध्ये उमराव आणि भूदास यांना मिळणारी वागणूक विषम होती. आणि हे त्यांच्या समान आध्यात्मिक प्रतिष्ठेशी सुसंगतच होते अशी सर्वसाधारण धारणा होती.

सर्व माणसे जर ईश्वराच्या प्रतिमा आहेत तर त्यांना सर्वतोपरी समान प्रतिष्ठा असली पाहिजे; म्हणजे केवळ आध्यात्मिक व्यवहारात नव्हे, तर सर्व व्यवहारांत त्यांची समान प्रतिष्ठा दिसून आली पाहिजे असे अनुमान जर आज काही ख्रिस्ती श्रद्धाळूंनी काढले तर ते पारंपरिक ख्रिस्ती मूल्यांना वेगळे, 'आधुनिक' वळण देत आहेत, जुन्या मूल्यांना नवीन आशय देत आहेत असा त्याचा अर्थ होईल. ज्यांना परंपरेचा विशेष लळा आहे असे ख्रिस्ती व्यक्तीची समान प्रतिष्ठा हेच खरे ख्रिस्ती मूल्य आहे, पूर्वी त्याचा संकोच करण्यात आला होता, पण तो संकोच खऱ्या ख्रिस्ती शिकवणीच्या विरुद्ध होता असा दावा करतील. आणि त्याच्या समर्थनासाठी जीझसच्या जीवनात आणि ख्रिस्ती संतांच्या शिकवणीत व आचरणात अनुकूल पुरावा मिळू शकेल. पण आध्यात्मिक प्रतिष्ठेवर आधारलेल्या सामाजिक, आर्थिक समतेचा आग्रह जर ख्रिस्ती समाजात आज मोठ्या प्रमाणावर धरण्यात येत असेल, तशी संघटित सामाजिक कृती होत असेल तर ते ख्रिस्ती परंपरेला देण्यात येणारे नवीन, 'आधुनिक' वळण आहे. खऱ्या सनातन ख्रिस्ती मूल्यांपासून सरळ निष्पन्न होणारे निष्कर्ष मनःपूर्वक स्वीकारून ही ख्रिस्ती मंडळी रूढ सामाजिक व्यवहारात आवश्यक ते बदल करीत आहेत असे त्यांच्या वागण्याचे एक वर्णन होईल. दुसरे वर्णन असे, की आधुनिकतेचा स्वीकार करून ख्रिस्ती मूल्यांना ते नवीन अर्थ देत आहेत. जीर्णोद्धार ही नेहमी नवीन रचना असते.

तेव्हा नवीन मूल्यांना नेहमीच परंपरेत अधिष्ठान देता येते. पण असे अधिष्ठान देताना नवीनाचे नवीनपण जर आपण ओळखून स्वीकारले नाही, तर आपण ते हरवून बसू. तेव्हा व्यक्तीची स्वत:सिद्ध प्रतिष्ठा, ह्या प्रतिष्ठेवर आधारलेली मानवी समता, समतेवर आधारलेला सामाजिक न्याय, ऐहिक व्यवहाराची स्वायत्तता ही आपण स्वीकारलेली नवीन मूल्ये आहेत व त्यांना अनुसरून आपल्या समाजात मूलभूत सामाजिक परिवर्तन घडवून आणण्याची आपली जबाबदारी आहे ही गोष्ट भारतीयांनी ओळखली पाहिजे. या मूल्यांचे नवीनपण प्रांजळपणे स्वीकारण्याला आज प्राथमिक महत्त्व आहे. म्हणजे आज भेदावर आणि भेद ध्यानात घेऊन परंपरेची चिकित्सा करण्यावर भर दिला पाहिजे. जोतिबा फुले यांच्यापासून हा 'आज' सुरू झाला.

लोकशाही समाजवादाची मूल्ये म्हणून या मूल्यांना आपण ओळखतो. 'लोकशाही' ह्या विशेषणाचे प्रयोजन मार्क्सवादी समाजवादापासून वेगळेपण दाखविण्याचे आहे. मार्क्सवादी पद्धतीने समाजवादी समाजरचना प्रस्थापित करण्याच्या प्रयत्नात व्यक्तीचे स्वातंत्र्य आणि तिची प्रतिष्ठा यांचा बळी दिला जातो असा भीषण अनुभव आहे. उलट, 'समाजवाद' ह्या नामाचे प्रयोजन सामाजिक न्यायावर भर देण्याचे आहे. सामाजिक व आर्थिक विषमतेवर आधारलेल्या समाजरचनेपासून समताधिष्ठित न्यायावर आधारलेल्या समाजरचनेकडे वाटचाल करण्यासाठी जी आर्थिक आणि सामाजिक धोरणे स्वीकारणे आवश्यक असते असे अनुभवाने सिद्ध झाले आहे, त्यांचा निर्देश 'समाजवादा'ने

होतो असे थोडक्यात म्हणता येईल. लोकशाही समाजवादी समाजरचनेची स्थापना हे आपले राष्ट्रीय साध्य आहे असे म्हणता येईल.

परंतु ह्याचा अर्थ आपण पूर्णपणे नव्याने सुरुवात करीत आहोत असा नाही. 'जुने जाउ द्या मरणालागुनि' हे घोषवाक्य नवीनाच्या नावीन्याचा स्वीकार करण्याचे आवाहन करणारे आहे. पण जुने मरत नाही. ते आपल्या अंतरात्म्यात असते आणि त्याने आपल्याला घडविलेले असते. नवीन मूल्यांवर आधारलेले सामाजिक परिवर्तन हे स्वतःचेही परिवर्तन असते. आपण त्या समाजरचनेच्या बाहेर नसतो. तिच्यात अंतर्भूत असलेली मूल्ये ही आपली मूल्ये असतात आणि आपण नवीन मूल्येही स्वीकारलेली असतात. तेव्हा हा जसा सामाजिक वास्तवाशी झगडा असतो, तसा तो स्वतःचा स्वतःशी चाललेलाही झगडा असतो.

म्हणून आपल्याला एक नवीन अस्मिता धारण करावी लागते आणि ज्या जुन्याने आपल्याला घडविलेले असते, त्याच्याशी फिरून संबंध जोडावा लागतो. म्हणजे परंपरेचा नवीन अर्थ लावावा लागतो. जोतिबांनी हे केले. चातुर्वर्ण्यातील शूद्र ही आपली अस्मिता घोषित केली, पण शूद्रत्वाला नवीन अर्थ दिला. शूद्र म्हणजे चातुर्वर्ण्यातील हीनतम पायरी ही 'आर्यभटांनी' आपल्यावर लादलेली अस्मिता म्हणून तिचा त्याग केला. शूद्र म्हणजे ह्या देशातील मूळची माणसे, 'आर्यभटां'च्या आक्रमणाचे, त्यांच्या अन्याय्य कृत्यांचे इतिहासात बळी ठरलेली, पण स्वतःचे मानवी अस्तित्व प्रस्थापित करू पाहणारी माणसे असा स्वाभिमानी, युयुत्सु आशय त्यांनी शूद्रत्वाला दिला. आंबेडकरांनीही अशी नवी अस्मिता दलितांना दिली (पण केवळ दलितांना नव्हे) आणि तिला भारतीय परंपरेतील एका समृद्ध प्रवाहाचा आधार दिला.

ज्यांना काही घडवायचे असते त्यांना परंपरेचा आणि नवीनाचा मेळ घालावा लागतो. कारण त्यांना स्वाभिमान असावा लागतो, स्वत्वाची एक खोल जाणीव असावी लागते. ह्याशिवाय माणसे ताठ उभी राहू शकत नाहीत. आणि आपले स्वत्व हे जसे आपले स्वत्व असते तसेच ते आपण निर्माण केलेले नसते, ते आपल्याला लाभलेले असते; जसा आपला जन्म आपल्याला लाभलेला असतो. पण माणसाला स्वतःची जाणीव असते आणि निवड करण्याची शक्ती असते. म्हणून तो आपल्या लाभलेल्या स्वत्वाची चिकित्सा करू शकतो आणि त्याची पुनर्रचना करू शकतो, त्याला नवीन आकार, नवीन आशयाची जोड देऊ शकतो. जे आपल्या लाभलेल्या स्वत्वात बंदिस्त असतात ते सुरक्षित असतात; पण ते निर्मिती करू शकत नाहीत. पण जे आपल्याला लाभलेले स्वत्व समूळ नाकारतात, ते रिकामे होतात, वांझोटे ठरतात, तेही निर्मिती करू शकत नाहीत.

माणसाचे स्वत्व सामाजिक असते. अर्थात ते केवळ सामाजिक नसते, नाही तर माणूस व्यक्ती झाला नसता. तेव्हा स्वतःच्या समाजाला, परंपरेला समूळ नाकारणे म्हणजे स्वतःचे स्वत्व नाकारणे. ही नवनिर्मितीची सुरुवात नव्हे. ते निर्मितीच्या आव्हानापासून पलायन आहे.



अनुक्रमणिका

राजकीय परात्मभाव म्हणजे काय ?

सुहास पळशीकर

परात्मभाव (alienation) ही संकल्पना आधुनिक राज्यशास्त्रामध्ये अलीकडच्या काळात म्हणजे सुमारे पंचवीस वर्षांपूर्वी वापरली जाऊ लागली. अर्थात त्यापूर्वी–फार पूर्वीपासून–तत्वज्ञाना-मध्ये परात्मभावाचा अर्थ आणि परिणाम ह्यांची चर्चा होत आलेली आहे. अगदी प्रारंभी 'ईश्वरा-पासून आत्मा दुरावणे' अशा अर्थी कॅल्व्हीज याने परात्मभावाची चर्चा केली. त्यानंतर रूसोच्या लिखाणातही परात्मभावाची चर्चा केल्याचे आढळते.[१] अर्थात परात्मभाव ह्या संकल्पनेला तत्त्वचर्चेमध्ये प्रतिष्ठेचे स्थान मिळाले ते हेगेल आणि मार्क्स ह्यांच्यामुळे. त्यातही मार्क्सने ह्या संकल्पनेला व्यापक आणि सखोल असा अर्थ प्राप्त करून दिला. मनुष्य स्वत:च्या शक्तींपासून परात्म बनलेला असतो आणि स्वयंनिर्मित वस्तूंपासूनही परात्म बनलेला असतो अशी भांडवलशाहीची चिकित्सा करून मार्क्सने हा परात्मभाव नष्ट करून माणूसपण प्राप्त करून घेण्याचा मार्गही सुचविला.[२] काही बाबतीत आधुनिक समाजशास्त्रज्ञांनी मार्क्सच्या परात्मभावाच्या संकल्पनेचे अनुकरण केले असले, तरी त्यांचा ह्या विषयाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन सर्वसाधारणपणे बिगर-मार्क्सवादी असाच राहिला आहे.

सीमन[३] ह्या समाजशास्त्रज्ञाने १९५९ मध्ये प्रथम परात्मभावाच्या अर्थाविषयी काहीशी सुसूत्र मांडणी केली. नंतर हळूहळू राज्यशास्त्रज्ञांनीही ही संकल्पना वापरण्यास सुरुवात केली. अर्थातच प्रारंभी अशी समजूत होती, की परात्मभाव ही एक सर्वस्पर्शी अशी जाणीव असून राजकारणापासून परात्म होणे, समाजाविषयी परात्मभाव वाटणे ही त्या जाणिवेची विविध अंगे होत. कालांतराने राजकीय, सामाजिक परात्मभाव इत्यादी वेगवेगळ्या जाणिवा असून एक असली म्हणजे दुसरी असेलच असे नव्हे, ह्या विचाराने जोर केला. ह्याच संदर्भात 'राजकीय परात्म-भाव' ह्या संकल्पनेच्या अर्थाची चिकित्सा येथे करावयाची आहे. (ह्यातील लक्षणीय गोष्ट म्हणजे काही किरकोळ अपवाद सोडल्यास ह्या संकल्पनेचा अभ्यास मुख्यतः अमेरिकन राज्यशास्त्रज्ञांनीच केल्याचे दिसते !)

परात्मभाव ह्याचा अर्थ एखाद्या वस्तूविषयी किंवा व्यक्तीविषयी दुरावा निर्माण होणे. आपण आणि ती वस्तू/व्यक्ती यांना जोडणारा काही दुवा नसणे, म्हणजे परात्मभाव. ज्या वेळेला व्यक्तीमध्ये अशी परकेपणाची, अलिप्ततेची जाणीव निर्माण होते, त्या वेळेस व्यक्ती परात्म बनलेली आहे, असे म्हणता येईल. परात्मभावाच्या ह्या कल्पनेमध्ये प्रथम आपण एखाद्या वस्तूशी निगडित असतो हे गृहीत धरलेले आहे. म्हणजे ते संबंध तुटणे, तोडावे लागणे, त्यांपासून दूर जाणे ही प्रक्रिया परात्मभावाच्या निर्मितीमध्ये अंतर्भूत आहे. म्हणूनच असा परात्म-भाव ही गंभीर बाब मानावी लागते. मनुष्याची मूळ (योग्य) अवस्था ढळल्याचे परात्मभावाच्या जाणि-वेतून प्रकट होते. परात्मभावाच्या अभ्यासाची परं-परा मुख्यतः तत्त्वज्ञानात्मक आहे; परंतु आधुनिक सामाजिक शास्त्रे परात्मभावाचा अभ्यास समाज–मानसशास्त्रीय दृष्टिकोनातूनच करताना दिसतात. त्याचे मुख्य कारण असे दिसते, की ह्या पद्धतीने अभ्यास करून परात्मभावाची संकल्पना अनुभवजन्य अभ्यासपद्धतीला साजेशी बनविणे शक्य होते. म्हण-जेच, समाजाच्या विविध घटकांचा अभ्यास करून त्यांच्यामध्ये परात्मभावाचे प्रमाण किती आहे, ह्यासारख्या प्रश्नांचा अभ्यास समाज-मानसशास्त्रीय दृष्टिकोनातून शक्य होतो. अलीकडच्या काळात समाजशास्त्रे सामाजिक वास्तवाचे सांख्यिकी मोज-माप करण्याच्या पद्धतीमध्ये रमलेली असल्याने तत्त्वज्ञानाच्या बाजूवर कमी भर देणे हे साहजिकच

म्हटले पाहिजे ! तत्त्वज्ञानाच्या बाजूकडे दुर्लक्ष होण्याचे/करण्याचे आणखीही एक कारण शक्य आहे आणि ते म्हणजे आधुनिक समाजशास्त्रीय (आणि राज्यशास्त्रीय) अभ्यासाला मार्क्सवादी परंपरेचे असलेले वावडे !

समाज-मानसशास्त्रीय दृष्टिकोनातून परात्मभावाची जी चर्चा होते तिच्यावर सीमनचा[४] मोठाच प्रभाव आहे. सीमनने असा विचार मांडला, की परात्मभावाच्या जाणिवेमध्ये पाच वेगवेगळ्या भावनांचा अंतर्भाव होतो : १) अधिकारशून्यता : ह्या कल्पनेचे मूळ मार्क्सच्या विचारामध्ये आहे (भांडवलशाही समाजातील उत्पादन-व्यवस्थेवर कामगाराचे कोणतेही नियंत्रण नसते...). आपल्याला हव्या असलेल्या गोष्टी आपण घडवून आणू शकत नाही, ह्या विचारात अधिकारशून्यतेचे मूळ दिसते. २) निरर्थकता (अर्थशून्यता) : कशावर विश्वास ठेवावा ह्याचा व्यक्तीला संदेह पडतो. सीमनचा हा मुद्दा पहिल्या मुद्द्याशी संबंधित आहे. कारण अशा अर्थशून्यतेच्या भावनेतूनच अधिकारशून्यता वाढीला लागणे शक्य असते. ३) मूल्यहीनता (normlessness) ह्या कल्पनेवर डर्खाइमच्या कल्पनांचा प्रभाव आहे. आपल्या उद्दिष्टांच्या पूर्तीसाठी समाजाला संमत नसलेल्या मार्गांचा वापर जरुरी आहे, असे वाटणे हे मूल्यहीनतेचे लक्षण आहे. ४) आत्मदुरावा : येथे सीमनने एरिक फ्रॉमचे स्पष्टीकरण स्वीकारलेले आहे. आत्म-दुरावा म्हणजे स्वतःपासून परके बनण्याची प्रक्रिया. ५) एकाकीपणा : समाजातील प्रतिष्ठाप्राप्त ध्येये आणि मूल्ये यांचे महत्त्व कमी लेखणे. (सीमनने ह्या पाच भावनांची अत्यंत तांत्रिक अशा मानसशास्त्रीय परिभाषेमध्ये चर्चा केली आहे, तिचा येथे अगदी त्रोटक आणि सामान्य स्वरूपाचा सारांश दिला आहे. जिज्ञासूंनी मूळ लेख पाहावा.) थोडक्यात, सीमनने परात्मभावाचा एक निश्चित अर्थ सांगण्याऐवजी विविध सामाजिक परिस्थितींचे वर्णन करणारी एक अर्थगर्भ संकल्पना असे तिला स्वरूप दिले. ह्या चर्चेच्या आधारे पुढे समाजशास्त्रात आणि राज्यशास्त्रात परात्मभावाच्या विविध व्याख्या सांगितल्या गेल्या

राजकीय परात्मभाव म्हणजे व्यक्ती आपल्या समाजातील राजकीय प्रक्रियेपासून दूर होणे, अलिप्त होणे. आपण त्या राजकीय प्रक्रियेमधील एक घटक आहोत, आपण तिच्याशी संबंधित आहोत ही जाणीव राजकीय परात्मभावामुळे नाहीशी होते. ही राजकीय दुराव्याची भावना साधारणपणे पुढील स्वरूपाच्या प्रतिक्रियांद्वारे व्यक्त होते : (अ) आपला राजकारणावर प्रभाव नाही ही जाणीव; (ब) शासन आपल्या हितासाठी चालविले जात नाही, शासनाला आपली कदर नाही, हे 'आपले' शासन नाही ही जाणीव; आणि (क) ज्या नियमांना अनुसरून कारभार चालतो ते फसवे आहेत, ते आपल्या संमतीने बनविलेले नाहीत अशी जाणीव. ह्याचाच अर्थ असा होतो, की एखादी व्यक्ती स्वेच्छेने राजकारणापासून दूर राहत असेल, तिला राजकारणाविषयी रस नसेल तर त्याला राजकीय परात्मभाव म्हणणे योग्य ठरणार नाही. जेव्हा आपल्या इच्छेविरुद्ध राजकीय प्रक्रियेबाहेर आपण फेकले जात आहोत असे व्यक्तीला वाटते, तेव्हा ती अवस्था राजकीय परात्मभाव ह्या संकल्पनेने व्यक्त होईल. व्यक्ती आपल्या सभोवतालच्या राजकारणाचे मूल्यमापन करून त्याविषयी मत बनवीत असते. हे मूल्यमापन जर निराशाजनक असेल, त्यातून व्यक्तीच्या अपेक्षा पूर्ण होत नसतील तर राजकीय प्रक्रियेकडून फसवणूक झाल्याची व्यक्तीची भावना होते आणि त्यातून राजकीय प्रक्रियेबद्दल परकेपणा वाटू लागतो.

राजकीय परात्मभाव ह्या संकल्पनेचा अर्थ अधिक निश्चितपणे सांगता यावा आणि अनुभवजन्य (empirical) सर्वेक्षणादी अभ्यासाला ती संकल्पना सोयीस्कर बनावी म्हणून राजकीय परात्मभावाचे दोन घटक मानले जातात. (ह्याचे मूळ अर्थातच वर आपण पाहिलेल्या सीमनच्या विचारांमध्ये आहे.) ह्या कल्पनेनुसार राजकीय परात्मभाव ही राजकीय व्यवस्थेविषयीची व्यक्तीची प्रतिक्रिया आहे असे मानले जाते. (व्यवस्था-विश्लेषणाची पद्धत राज्यशास्त्रामध्ये अलीकडच्या काळात रूढ झाली आहे. त्याप्रमाणे सर्व राजकीय घडामोडींनी मिळून राजकीय व्यवस्था बनते, आणि त्या राजकीय व्यवस्थेची आदाने (inputs) आणि प्रदाने (outputs) ही दोन अंगे महत्त्वाची मानली

जातात. व्यवस्थेच्या बाहेरून व्यवस्थेकडे येणारे संदेश–मागण्या–म्हणजे आदाने आणि व्यवस्थेने सभोवतालच्या अन्य व्यवस्थांवर परिणाम करण्यासाठी निर्माण केलेले संदेश म्हणजे प्रदाने असे मानले जाते.) आदान आणि प्रदान ह्या दोहोंविषयी व्यक्तीच्या प्रतिक्रिया नकारात्मक असतील तर त्या प्रतिक्रियांना राजकीय परात्मभावाचा आविष्कार मानले जाते. सर्वसामान्य परिस्थितीमध्ये व्यक्ती राजकीय व्यवस्थेला पाठिंबा देत असते. आपण त्या राजकीय व्यवस्थेचे घटक आहोत, तिच्यावर आपण परिणाम करू शकू असा व्यक्तीला विश्वास असतो. त्यामुळेच आपणही आदानप्रक्रियेमध्ये भाग घेऊ शकतो अशी खात्री व्यक्तीला वाटत असते. ह्या खात्रीला राजकीय परिणामक्षमतेची जाणीव (पोलीटीकल एफिकसी) असे म्हटले जाते. त्याचप्रमाणे प्रदानप्रक्रियेचादेखील विचार केला जातो. प्रदानप्रक्रिया न्याय्य आहे, आपल्याला देखील तिच्यामधून लाभ होऊ शकेल ह्या खात्रीमुळे व्यक्ती राजकीय व्यवस्थेला पाठिंबा देते, ह्या व्यवस्थेविषयी विश्वास बाळगते. हा राजकीय व्यवस्थेबद्दलचा विश्वास म्हणजे मुख्यतः प्रदानप्रक्रियेबद्दलचा विश्वासच असतो. राजकीय व्यवस्थेकडून घेतले जाणारे निर्णय हितकारक आहेत असा विश्वास व्यक्ती बाळगून असते.

राजकीय व्यवस्थेविषयी वाटणारा हा विश्वास आणि स्वतःच्या राजकीय परिणामक्षमतेची जाणीव ही अर्थातच व्यवस्थेला पाठिंबा देणाऱ्या व्यक्तीची वैशिष्टचे झाली. त्याउलट, राजकीय परात्मभाव ह्याचा अर्थ स्वतःच्या राजकीय परिणामक्षमतेविषयी खात्री नसणे आणि व्यवस्थेविषयी (मुख्यतः शासनाविषयी) अविश्वास असणे. अशा रीतीने 'राजकीय परिणामक्षमतेचा अभाव' आणि 'राजकीय अविश्वास' हे राजकीय परात्मभावाचे दोन घटक मानले जातात. (विल्यम गॅमसन[५] ह्याने ह्या दोन घटकांची सविस्तर चर्चा केली असून जेम्स राइट[६] याने असे दाखवून दिले आहे की राजकीय परात्मभावाचे हे दोन घटक मानण्याच्या कल्पनेविषयी अभ्यासकांमध्ये सर्वसाधारण मतैक्य आहे.)

राजकीय परिणामक्षमता

राजकीय परिणामक्षमता ही संकल्पना राज्यशास्त्रात साधारणपणे १९५० नंतरच्या काळात प्रचलित बनली. लोकशाहीमध्ये नागरिक त्यांच्या भूमिकेविषयी जागरुक असतात, ह्या विचारात परिणामक्षमतेचे मूळ आहे. लोकशाहीमध्ये व्यक्तीचे स्थान तर मोठे असते पण आधुनिक काळात लोकशाहीमध्येदेखील काही मूठभर लोकच प्रत्यक्षात सर्व निर्णय घेत असतात. मग सामान्य नागरिकाची भूमिका काय असते ? ह्या प्रश्नाचे उत्तर राज्यशास्त्रज्ञांना द्यावे लागते. ह्या अडचणीत टाकणाऱ्या प्रश्नाचे त्यांनी दिलेले उत्तर असे आहे, की आधुनिक गुंतागुंतीच्या शासनामध्ये निर्णय घेण्याची सत्ता फक्त श्रेष्ठजनांनाच असावी, हे योग्यच आहे; मात्र त्या श्रेष्ठजनांच्या निवडीवर सामान्यांचे नियंत्रण असावे. तसेच सामान्य नागरिकांनी आपल्या राजकारणात भाग घेण्याच्या अधिकाराविषयी जागृत असले पाहिजे. लोक जागृत आहेत हे माहीत असल्यामुळे श्रेष्ठजन संयमाने वागतील, पण तरीही व्यक्तींमध्ये आपल्या परिणामक्षमतेची जाणीव असणे हे लोकशाहीवादी नागरिकाचे लक्षण आहे! कॅम्पबेल आणि त्याच्या सहकाऱ्यांनी अगदी प्रारंभी ह्या राजकीय परिणामक्षमतेचा अर्थ असा सांगितला : "राजकीय परिणामक्षमता ह्याचा अर्थ आपली व्यक्तिगत कृती राजकीय प्रक्रियेवर परिणाम करू शकेल (आणि म्हणून आपले नागरी कर्तव्य पार पाडणे हे उपयुक्तच ठरेल) असा नागरिकांचा विश्वास होय."[७] ह्या कल्पनेमध्ये व्यक्तीच्या समजुतीला अधिक महत्त्व आहे. आपण काहीतरी करू शकू; आपण राजकीय कृती केली– अगदी एकटयाने –तरी तिचा परिणाम होऊ शकेल, अशी व्यक्तीची समजूत होणे म्हणजे राजकीय परिणामक्षमतेची जाणीव होय. १९५० नंतर ही संकल्पना मांडली गेली, पण पुढे काही जणांनी राजकीय परिणामक्षमता हे आदर्श (लोकशाही) नागरिकाचे एक लक्षण आहे अशा स्वरूपाचा युक्तिवाद करून तिला अधिकच महत्त्व प्राप्त करून दिले.[८] अर्थात ह्या विचाराप्रमाणे व्यक्तीचा प्रत्यक्ष सहभाग किती ह्यापेक्षा तिला स्वतःच्या राजकीय परिणामक्षमतेची जाणीव आहे किंवा नाही हाच मुद्दा अधिक महत्त्वाचा ठरतो!

ह्या संदर्भात राजकीय परात्मभावाचा अर्थ असा होईल, की व्यक्तीला स्वतःच्या भूमिकेविषयी खात्री नाही, आपण राजकीय व्यवस्थेवर परिणाम करू शकतो, असे व्यक्तीला वाटत नाही. अर्थात त्याचे कारण प्रस्थापित चौकट आपल्याला राजकारणात भाग घ्यायला फारशी मुभा देतच नाही, असे व्यक्तीला वाटते आणि त्यातून राजकीय अधिकार-शून्यतेची जाणीव निर्माण होते. एकीकडे सतत लोकशाहीचे आणि व्यक्तीच्या सहभागाचे महत्त्व व्यक्तीच्या मनावर ठसविले जात असते, पण प्रत्यक्षात व्यक्तीचा अनुभव त्याविरुद्ध असतो, ह्या परस्परविरोधातून व्यक्तीला निराशा येते. आपण फसविले गेलो आहोत, प्रत्यक्षात राजकारणात आपण नगण्य आहोत, हे व्यक्तीच्या लक्षात येते. तेव्हा ह्या अर्थाने व्यक्तींना राजकीय परिणामक्षमतेची जाणीव नसणे– उलट, आपल्याला काही परिणामक्षमता नाही अशी अभावात्मक जाणीव होणे हा राजकीय परात्मभावाचा एक घटक मानला जातो.

राजकीय विश्वास

व्यक्तीला वाटणारा राजकीय विश्वास ही मुख्यतः त्या राजकीय व्यवस्थेच्या प्रदानप्रक्रियेविषयीची व्यक्तीची प्रतिक्रिया असते. राजकीय विश्वास किंवा राजकीय पाठिंबा ह्या संकल्पनेला डेव्हिड ईस्टनच्या विश्लेषणात महत्त्वाचे स्थान आहे.[९] ईस्टनच्या मते राजकीय विश्वास हा व्यवस्थेचा एक आवश्यक घटक आहे. राजकीय व्यवस्थेला ज्या विविध तणावांना तोंड द्यावे लागते त्यांतून टिकून राहण्यासाठी व्यवस्थेला अशा पाठिंब्याची गरज असते. म्हणूनच राजकीय व्यवस्था अशा अनुकूल मतांचा– पाठिंब्याचा– साठा करून ठेवीत असते. व्यक्तींचे मत राजकीय व्यवस्थेला अनुकूल असेल, तर व्यक्ती काही नको असलेली प्रदानेसुद्धा निमूटपणे स्वीकारते. ती प्रदाने लादण्यासाठी व्यवस्थेला विशेष प्रयास पडत नाहीत. म्हणजेच राजकीय व्यवस्था योग्य रीतीने क्रियाशील राहण्यामध्ये राजकीय विश्वासाचा मोठाच वाटा असतो. अशा राजकीय विश्वासाशिवाय कोणतीही राजकीय व्यवस्था फार काळ टिकून राहूच शकणार नाही. मात्र ह्या सर्व चर्चेमध्ये राजकीय विश्वास म्हणजे नक्की कशाविषयी विश्वास हा मुद्दा काहीसा संदिग्धच राहतो. नागरिकांनी आपल्या समाजातील राजकीय व्यवस्थेविषयी विश्वास बाळगला पाहिजे की राज्यकर्त्यांविषयी, हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. सर्वसाधारणपणे असे मानले जाते की राजकीय मूल्ये न्याय्य आहेत आणि ती प्रत्यक्षात राबविली जातात, असे वाटणे म्हणजे राजकीय विश्वास. परंतु राजकीय परात्मभावाच्या संदर्भात 'अविश्वासा'ची जी चर्चा होते तिच्यामध्ये मुख्यतः शासनाविषयीचे असमाधान– अविश्वास ह्यावरच भर दिला जातो. मूळ ज्या नियमांना अनुसरून सर्व राजकीय व्यवहार चालतात त्यांच्याविषयी कोणी फारशी शंका घेत नाही. आदर्श मानली गेलेली मूल्ये–मानदंड आणि व्यवहार–यांच्यामध्ये अंतर आहे. ह्या जाणिवेतून अविश्वास निर्माण होतो, असे हार्ट यांचे म्हणणे आहे.[१०] म्हणजेच मूळ नियम हेच अन्याय्य आहेत–अयोग्य आहेत असा अविश्वासाचा अर्थ सहसा घेतला जात नाही. म्हणूनच राजकीय परात्मभावाच्या अभ्यासामध्ये शासनावर भर दिलेला असतो. तेव्हा राजकीय परात्मभावाचा दुसरा घटक म्हणजे राजकीय अविश्वास ह्याचा अर्थ प्रदानप्रक्रिया व्यवस्थेच्या मूल्यांची योग्य अमलबजावणी करीत नाही, अशी जाणीव होय.

राजकीय परिणामक्षमतेचा अभाव आणि राजकीय अविश्वास ह्या दोन घटकांचा परस्परसंबंध कसा असतो ? एखादी व्यक्ती फक्त एकाच संदर्भात परात्म झालेली असणे शक्य आहे. परंतु व्यक्तीला आपण परिणामक्षम नाही असे वाटणे आणि अविश्वास वाटणे ह्या दोन्ही घटकांनी मिळून संपूर्ण राजकीय व्यवस्थेपासून बाजूला पडल्याची भावना निर्माण होणार. राजकीय परिणामक्षमतेचा अभाव आहे पण राजकीय व्यवस्थेवर विश्वास आहे; अशा परिस्थितीत ती व्यक्ती आणि राजकीय व्यवस्था यांना जोडणारा दुवा अस्तित्वात असतो. फार तर असे म्हणता येईल, की ह्या अवस्थेपासून राजकीय परात्मभाव निर्माण होण्याची शक्यता अधिक असते. दुसरे असे, की ह्या दोन्ही जाणिवा परस्परांच्या निर्मितीला पूरक ठरू शकतात हे लक्षात घेतले पाहिजे. ज्या व्यक्तीला असे वाटते, की आदानप्रक्रियेमध्ये तिला काही स्थान नाही (म्हणजेच ती

अर्थपूर्ण रीतीने राजकीय प्रक्रियेत सहभागी होऊ शकत नाही), अशा व्यक्तीला प्रदानांविषयीदेखील फारशी आपुलकी असणार नाही. प्रदाने निर्माण करणाऱ्या प्रक्रियेपासून जी व्यक्ती दूर आहे, त्या प्रदानाबद्दल तिला विश्वास कसा असणार ? त्यामुळे राजकीय परिणामक्षमतेचा अभाव असणाऱ्या व्यक्तींमध्ये राजकीय अविश्वासदेखील असणार/निर्माण होऊ शकणार हे उघडच आहे. त्याचप्रमाणे राजकीय अविश्वास असलेल्या व्यक्तीला आपण राजकीय प्रक्रियेवर परिणाम करू शकू असे वाटण्याचीदेखील शक्यता कमीच. मी पुणे शहरातील पदव्युत्तर विद्यार्थ्यांचे जे सर्वेक्षण केले त्यामध्येदेखील ह्याच विचाराला पुष्टी देणारे निष्कर्ष मिळाले. ६०% विद्यार्थ्यांमध्ये राजकीय परिणामक्षमता आणि राजकीय विश्वास दोन्ही सारख्याच प्रमाणात असल्याचे आढळून आले.[११] त्यामुळे राजकीय परात्मभावाचे परिणामक्षमतेचा अभाव आणि अविश्वास असे दोन प्रकार मानण्यापेक्षा दोन्ही मिळून राजकीय परात्मभावाची भावना बनते असे मानणे अधिक सयुक्तिक आहे असे मला वाटते. सारांश, राजकीय परात्मभाव म्हणजे आपली राजकीय व्यवस्था 'आपल्यासाठी' नाही, ती राजकीय व्यवस्था घोषित मूल्यांचा पाठपुरावा करीत नाही, अशी व्यक्तीची भावना किंवा असे राजकीय व्यवस्थेविषयीचे नकारात्मक मूल्यमापन. आपण ह्या राजकीय व्यवस्थेशी अर्थपूर्ण रीतीने निगडित आहोत असे वाटेनासे होणे म्हणजे राजकीय परात्मभाव.

राजकीय परात्मभाव का निर्माण होतो ह्या प्रश्नाचे निश्चित उत्तर राज्यशास्त्रज्ञांनी अद्याप दिलेले नाही; कारण ह्या संदर्भात वेगवेगळ्या सर्वेक्षण–अभ्यासांमध्ये भिन्न निष्कर्ष आलेले आढळतात ! (शिवाय ह्या पद्धतीने राजकीय परात्मभावाचा अभ्यास अमेरिका आणि काही पाश्चात्त्य देशांमध्येच झालेला आहे.) परंतु राजकीय परात्मभाव निर्माण होण्याची दोन वेगवेगळी कारणे सांगितली जातात. एक म्हणजे सामाजिक घटक– सामाजिक–आर्थिक परिस्थिती, सामाजिक प्रतिष्ठा इ., गरिबी, समाजामध्ये दुय्यम स्थान असणे ह्या घटकांमुळे व्यक्तीच्या परिणामक्षमतेवर परिणाम होतो; त्यामुळे समाजाशी एकरूप न झालेले घटक, अल्पसंख्य, कनिष्ठवर्गीय ह्यांच्यामध्ये राजकीय परात्मभाव निर्माण होणे शक्य असते. येथे हे लक्षात ठेवले पाहिजे, की आपल्याला गरिबांमध्ये राजकीय परात्मभाव असतो असा पुरावा सापडला तरी त्यांचा कार्यकारणसंबंध सिद्ध करणे फार कठीण आहे, आणि त्यामुळे त्या दोन घटकांचे सहअस्तित्व फक्त दाखवून देता येते. दुसरे असे, की आर्थिकदृष्ट्या कनिष्ठवर्गीय परात्म आहेत असे दिसून आले तरी त्यांचा राजकीय परात्मभाव ही आर्थिक स्थानाची निष्पत्ती (function) आहे की विशिष्ट परिस्थितीमध्ये त्यांना येणाऱ्या राजकीय अनुभवांची ती निष्पत्ती आहे हा प्रश्न विवाद्यच राहतो. त्यामुळे राजकीय परात्मभावाचे मूळ सामाजिक घटकांमध्ये शोधण्याच्या पद्धतीला गंभीर मर्यादा पडतात.

राजकीय परात्मभावाचे कारण शोधण्याचा दुसरा मार्ग म्हणजे राजकीय परिस्थितीमध्येच ते शोधणे. येथेही अनुभवजन्य पुरावा मर्यादितच असणार आणि म्हणून त्या पलीकडे जाऊन काही व्यापक अंदाज बांधणे भाग पडते. अमेरिकेत झालेल्या काही अभ्यासांमध्ये असे दिसून आले, की शासनाच्या धोरणांविषयी वाटणारे समाधान राजकीय विश्वासाचे स्वरूप आणि प्रमाण ठरविते. धोरणविषयक समाधानाबरोबर/त्या प्रमाणात राजकीय विश्वास वाढतो/कमी होतो.[१२] या संदर्भात आंध्र प्रदेशातील शालेय विद्यार्थ्यांचा अभ्यास शांतो अयंगार यांनी केला. त्यांनाही असे आढळून आले, की कालांतराने विद्यार्थ्यांच्या राजकीय विश्वासावर आणि परिणामक्षमतेवर राजकीय अनुभवांचा प्रभाव पडतो.[१३] त्यामुळे राजकीय परात्मभाव ही राजकीय अनुभवांची निष्पत्ती असते असे म्हणणे जास्त समर्थनीय ठरते. व्यक्तींच्या मनात राजकीय व्यवस्थेविषयी असणारा विश्वास आणि परिणामक्षमता ह्यावर सतत अवतीभोवतीच्या राजकीय घटनांचा परिणाम होत असतो. त्या घटनांमधून व्यक्तीच्या मनात जर निराशा निर्माण झाली, आपण दुर्लक्षिले गेलो अशी भावना निर्माण झाली तर ती राजकीय परात्मभावास कारणीभूत ठरू शकते. ही कारणमीमांसा आपण वर सांगितलेल्या राजकीय परात्मभावाच्या अर्थाशीदेखील अनुरूप आहे. तथापि, राजकीय परात्मभावाच्या कारणांची चर्चा अद्यापही बाल्या-

वस्थेतच असल्याचे दिसते. (त्याचे एक कारण म्हणजे कारणांपेक्षा राजकीय परात्मभावाच्या परिणामांची राज्यशास्त्रज्ञांना पडलेली चिंता !)

आपण वर पाहिले, की राजकीय दृष्टया परात्म झालेल्या व्यक्तींना स्वतःच्या राजकीय परिणामक्षमतेविषयी शंका असते आणि त्यांचा राजकीय प्रक्रियेवरील विश्वास उडालेला असतो. अशी निराश-नाराज माणसे म्हणजे राजकीय व्यवस्थेला धोका नाही काय ? निदान काही राज्यशास्त्रज्ञांना तसे वाटते. ह्या विचाराप्रमाणे राजकीय दृष्टया परात्म व्यक्ती म्हणजे ठिणगीची वाट पाहणारे स्फोटक पदार्थ असतात ! राजकीय दृष्टया परात्म व्यक्ती अतिरेकी विचारसरणींना पाठिंबा देतील; चमत्कृतिजन्य (charismatic) नेतृत्वाच्या मागे धावतील,[१४] जुलूमशाही पतकरतील[१५], अतिरेकी हिंसक कृती करतील, अशा अनेक शंका व्यक्त केल्या जातात. त्या सर्वांचा अर्थ एवढाच की, राजकीय परात्मभाव हा स्थिर लोकशाहीला त्रासदायक आहे, आणि मुख्यतः राजकीय दृष्टया परात्म व्यक्तींनी राजकीय कृती करणे धोक्याचे आहे. ह्या सर्व विचारांमध्ये राजकीय व्यवस्था आणि तिचे स्थैर्य ह्यांवर लक्ष केंद्रित झालेले आढळते. राजकीय परात्मभाव वाईट आहे तो त्या व्यक्तीचे राजकीय व्यक्तित्व नष्ट करतो म्हणून नव्हे; तर त्यामुळे व्यवस्थेला धोका निर्माण होतो म्हणून. त्या विचारात व्यक्तीला कोठेही स्थान नाही. राजकीय व्यवस्था टिकून राहणे, तिचे स्थैर्य कायम राहणे ह्याला राज्यशास्त्रज्ञांनी प्राधान्य दिलेले दिसते. त्यामुळेच राजकीय परात्मभावाच्या परिणामांचीच अधिक चर्चा केली जाते. १९६० ते १९७० ह्या दशकात अमेरिकन समाजाला ज्या अनुभवांमधून जावे लागले, त्यांचीही चिकित्सा राजकीय परात्मभावाच्या संदर्भातच केली जाते. राजकीय दृष्टया परात्म झालेल्या युवकांच्या आणि विद्यार्थ्यांच्या राजकीय सहभागाचे परिणाम कसे घातक, मूल्यविहीन आणि अल्पजीवी होतात हेच त्यावरून दाखवण्याचा प्रयत्न केला जातो. अलीकडच्या काळात काही अभ्यासांवरून असेही दिसून आले आहे, की राजकीय दृष्टया परात्म व्यक्ती घटनाबाह्य, अतिरेकी अशा मार्गांना अधिकाधिक पाठिंबा देतात.[१६] परंतु येथे हे लक्षात घेतले पाहिजे, की पारंपरिक अशा पद्धतींनी अर्थपूर्ण सहभाग शक्य नसतो म्हणूनच व्यक्तींमध्ये राजकीय परात्मभाव निर्माण झालेला असतो. प्रस्थापित पद्धतींचा अपुरेपणा–निरर्थकपणा त्यांच्या राजकीय परात्मभावातून व्यक्त होत असतो. परंतु राजकीय परात्मभावाच्या अभ्यासाच्या सध्याच्या चौकटीमध्ये असा विचार केला जात नाही. याचे एक कारण म्हणजे वर सांगितल्याप्रमाणे 'व्यवस्थाकेंद्रित' विश्लेषण-पद्धती आणि दुसरे कारण म्हणजे सध्याच्या आधुनिक लोकशाहीबद्दलची आत्मसंतुष्टता हे आहे.

आधुनिक लोकशाहीमध्ये राजकीय क्षेत्रामध्ये जणू काही श्रमविभागणी झालेली असते. त्यामुळे बहुसंख्य लोकांच्या वाटयाला फक्त प्रेक्षकाचीच भूमिका येते. बाकी सर्व राजकीय व्यवहाराचे नियंत्रण 'राजकारणी' मंडळींकडून केले जात असते. निवडणुकांच्या वेळेला उमेदवार त्या त्या राजकीय पक्षांकडून ठरविले जातात. पक्षच कार्यक्रम आखतात आणि धोरणे राबवितात. त्यामुळे ह्या सर्व घडामोडींमध्ये सामान्य माणसाच्या राजकीय कृतींना काहीच महत्त्व उरत नाही. निवडणुकीच्या वेळेला मतदान करणे एवढेच कार्य सामान्यांसाठी उरते. लोकशाही शासनाचे हे स्वरूप राजकीय परात्मभाव निर्माण करावयास जबाबदार आहे की काय हे तपासून पाहणे आवश्यक आहे. कारण अशा प्रकारच्या लोकशाहीमुळेच आपल्या राजकीय कृतींना काही महत्त्व नाही. अशी व्यक्तीची भावना होऊ शकते. परंतु आधुनिक राज्यशास्त्रामध्ये अशा प्रकारची चिकित्सा होत नाही याचे कारण सामान्य माणूस राजकारणात महत्त्वाचे निर्णय घ्यायला समर्थच नसतो; त्यामुळे त्याने आपला राजकीय सहभाग मर्यादितच ठेवावा आणि श्रेष्ठजनांना कारभार करण्यास मोकळीक द्यावी, असा विचार आधुनिक राज्यशास्त्रामध्ये मांडला जातो.[१७]

वास्तविक ह्या दृष्टीने विचार केला तर आपल्याला असे दिसून येईल, की सर्वसामान्य माणसाला अर्थपूर्ण रीतीने राजकारणात भाग घेता न आल्यामुळेच तो राजकीय दृष्टया परात्म बनतो. त्यामुळ राजकीय परात्मभावाचा मुकाबला करण्याचा खरा मार्ग व्यक्तींना राजकीय सहभागास प्रवृत्त करणे हाच ठरतो. राजकारणात भाग घेऊनच त्या राज-

कीय प्रक्रियेशी नाते जोडणे व्यक्तीला शक्य होईल. आणि म्हणून राजकीय सहभाग हा राजकीय परात्मभाव टाळण्याचा उपाय ठरू शकतो. परंतु नागरिकांचा सहभाग मर्यादितच असला पाहिजे अशा सैद्धान्तिक आग्रहामुळे ह्या शक्यतेचा फारसा गंभीरपणे विचारच झालेला नाही.

सारांश, आपल्याला असे दिसते की मूळ तत्त्वज्ञानात्मक अशी परात्ममावाची संकल्पना बदलून ती समाज-मानसशास्त्रीय बनविली गेली. परंतु तरीही राजकीय परात्मभावाची निश्चित कारणे सांगणे राज्यशास्त्राला शक्य झालेले नाही. दुसरे म्हणजे राजकीय परात्मभावाचा हा अभ्यास अंशतः पक्षपाती स्वरूपाचा बनला आहे, याचे कारण राजकीय परात्मभावाचा विचार फक्त राजकीय व्यवस्थेच्या संदर्भातच केला जातो. राजकीय व्यवस्थेचे काय होईल, ह्याच दृष्टिकोनातून राजकीय परात्मभावाचा अभ्यास केला जातो. त्याहीपेक्षा महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे राजकीय परात्मभावाचे निराकरण कसे करावे, ह्या मुद्द्याला स्पर्शही केला जात नाही. वास्तविक राजकीय दृष्टचा परात्म अवस्था म्हणजे व्यक्तीच्या अपेक्षित अवस्थेपासून दूर जाणे, त्या व्यक्तीचे राजकीय व्यक्तित्व हरवणे होय. त्यामुळे राजकीय परात्मभावाचे निराकरण करून मूळ अवस्था कशी प्राप्त करता येईल हा खरा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. त्याकडे दुर्लक्ष झाले आहे. एकूण, अनुभवजन्य सांख्यिकी विश्लेषणाचा उपयोग करून घेतला जात असला, तरीही राजकीय परात्मभावाच्या सिद्धान्तामध्ये काही महत्त्वाच्या त्रुटी शिल्लक राहिलेल्या दिसतात.

संदर्भ टीपा–

१. परात्मभाव ह्या संकल्पनेच्या वापराचा इतिहास फॉयर यांच्या निबंधामध्ये सापडतो. त्यामध्ये ख्रिश्चन परंपरेपासून परात्मभावाची कशीकशी चर्चा झाली, ह्याचा आढावा घेतला आहे. फॉयर, लेविस, ‘ व्हॉट इज् एलिअनेशन ? दी करिअर ऑफ ए कॉन्सेप्ट ’, मॉरिस स्टेल आणि आर्थर व्हिडीच् (संपा.) ‘ सोशिऑलॉजी ऑन ट्रायल ’, न्यूयॉर्क, प्रेन्टीस हॉल, १९६३, पृ. १२७–१४७.

२. मार्क्सच्या ‘ परात्मभावाच्या ’ संकल्पनेच्या उत्कृष्ट चर्चेसाठी पहा : ओलमन, बर्टेल, ‘ एलिअनेशन : मार्क्स कॉन्सेप्ट ऑफ् मॅन इन् कॅपिटॅलिस्ट सोसायटी ’, लंडन, केंब्रिज, १९७१, (विशेषतः प्रकरण १८ ते २३ आणि प्रकरण ३०.).

३. सीमन, मेल्विन, ‘ ऑन दी मीनींग ऑफ एलिअनेशन ’, **अमेरिकन सोशिऑलॉजिकल रिव्हयू**, डिसेंबर, १९५९. पृ. ७८३–९१.

४. वरीलप्रमाणे.

५. गॅम्सन, विल्यम, ‘ पॉवर अॅन्ड डिस्कन्टेन्ट ’, इलिनॉय, डोर्से, १९६८, पृ. ४२.

६. राइट, जेम्स, ‘ डिसेन्ट ऑफ् दी गव्हर्न्ड : एलिअनेशन अँड डेमॉक्रसी इन् अमेरिका ’, न्यूयॉर्क, अॅकेडमिक प्रेस, १९७६, पृ. ४.

७. कॅम्पबेल् अॅन्गस, जी. गुरीन आणि विल्यम मिलर्, ‘ दी व्होटर डिसाइडस् ’ इलिनॉय, रो-पीटर्सन, १९५४, पृ. १८७.

८. आमंड, गॅब्रिएल, आणि सिडने व्हर्बा, ‘ दी सिव्हिक कल्चर : पोलीटीकल अॅटिटयूडस् अँड डेमॉक्रसी इन् फाइव्ह नेशन्स,’ बोस्टन, लिटिल-ब्राऊन, १९६५.

९. ईस्टन, डेव्हिड, ‘ ए सिस्टम्स अॅनॅलिसिस ऑफ पोलीटीकल लाईफ ’, न्यूयॉर्क, जॉन-वायली, १९६५, (विशेषतः पृ. २७३–७६).

१०. हार्ट, व्हिव्हियन, ‘ डिस्ट्रस्ट अँड डेमॉक्रसी : पोलीटीकल डिस्ट्रस्ट इन ब्रिटन अँड अमेरिका ’, लंडन, केम्ब्रिज, १९७८, पृ. २.

अनुक्रमणिका

११. पळशीकर, सुहास, 'पोलीटीकल एलिअनेशन : दी कॉन्सेप्ट अँड इट्स ॲप्लिकेशन', एम्. फिल्. संशोधननिबंध, पुणे विद्यापीठ, १९८१, पृ. ८६.

१२. मिलर, आर्थर, 'पोलीटीकल इश्यूज् अँड ट्रस्ट इन गव्हर्नमेंट : १९६४–१९७०', **अमेरिकन पोलीटीकल सायन्स रिव्ह्यू**, सप्टें. १९७४, पृ. ९५१–९७२.

१३. अय्यंगार, शांतो, 'ट्रस्ट, एफिकसी अँड पोलीटीकल रिॲलिटी – ए लाँजिट्यूडीनल ॲनॅलिसिस् ऑफ इंडीयन हायस्कूल स्टुडन्टस्', '**कम्पेरेटिव्ह पॉलीटीक्स**', ऑक्टोबर, १९८०, पृ. ३७–५२.

१४. लेव्हिन, मरे, 'दी एलिअनेटेड व्होटर–पॉलीटीक्स इन बोस्टन', न्यूयॉर्क, होल्ट, १९७०, पृ. ६६–६८.

१५. डाय, टी. आणि एल्. एच्. झीग्लर, 'दी आयरनी ऑफ डेमॉक्रसी : ॲन अनकॉमन इन्ट्रोडक्शन टू अमेरिकन पॉलीटीक्स' (३ री आवृत्ती), मॅसॅ., डक्सबरी प्रेस, १९७५, पृ. ४४९.

१६. गिल्मूर, रॉबर्ट आणि रॉबर्ट लॅम्ब, 'पॉलीटीकल एलिअनेशन इन कन्टेम्पररी अमेरिका', न्यूयॉर्क, सेंट मार्टीन्स प्रेस, १९७५, पृ. ११६–१२०.

तसेच पुणे विद्यापीठाच्या पदव्युत्तर विद्यार्थ्यांचे मी जे सर्वेक्षण केले, त्यामध्ये असे आढळून आले की जहाल मार्गांना पाठिंबा देणाऱ्यांमध्ये ८०% विद्यार्थी राजकीय दृष्टया परात्म होते. ह्या अभ्यासासाठी 'जहाल मार्ग' म्हणून १) दगडफेक–दंगली आणि २) घेराव–मोर्चे इ. ह्यांच्याविषयीच्या प्रतिक्रिया नोंदविल्या होत्या. पहा, पळशीकर, पूर्वोक्त, पृ. ९७–९९.

१७. कोर्नहॉज़र्, विल्यम, 'दी पॉलीटीक्स ऑफ् मॅस सोसायटी', न्यूयॉर्क, फ्रीप्रेस, १९५९, (विशेषतः प्रकरण २ आणि ३). तसेच, मिलब्रॅथ, लेसर्, 'पोलीटीकल पार्टीसिपेशन : हाऊ अँड व्हाय डू पीपल गेट ईन्व्हॉल्व्हड् इन् पॉलीटीक्स ?' शिकागो, रँड–मॅक्नॅली, १९६५, पृ. १४३–१५३.

अनुक्रमणिका





सत्तांतर १९४७ – खंड १*

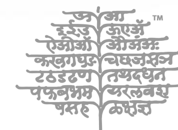
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

ग्रंथकारांनी म्हटल्याप्रमाणे "ब्रिटिश राजवट संपून भारत स्वतंत्र झाला त्याचा हा समग्र इतिहास नाही. जे सत्तांतर झाले त्याची ही रूपरेषा आहे." त्यातील प्रकरणवारी, विषयांची मांडणी पाहिली म्हणजे ही रूपरेषा उठावदार झाली आहे, असे म्हणता येते. भारताच्या स्वातंत्र्याच्या इतिहासाची समग्र मांडणी करण्यास ही रूपरेषा एक महत्त्वाचे साधन म्हणून उपयोगी पडणार आहे. "दीर्घकालीन वाचन व चिंतन यांचे फलित" असा या ग्रंथाचा निर्देश करणे उचित ठरते. सत्तांतर होऊन फारशी वर्षे झालेली नाहीत. ज्यांच्या डोळ्यांसमोर या सत्तांतराची प्रक्रिया पूर्णतेस पोहोचली, अशा मध्यमवयीन आणि उतारवयीन अशा दोन्ही पिढ्या आज विद्यमान आहेत. एका अर्थी दृष्टीसमोर घडलेल्या इतिहासाच्या एका बाजूचा हा आढावा आहे.

एका परकीय सत्तेला पराभूत वा नष्ट करून स्वकीय सत्ता निर्माण करण्यात यावी, असे हे सत्तांतर घडले नाही. म्हणजे विद्यमान भारतीय लोकशाही ही क्रांतीने अस्तित्वात आलेली नाही. तिची ब्रिटिश सत्तेच्या स्थापनेपासूनच विकासप्रक्रिया सुरू झाली. 'सत्तांतर = प्रातिनिधिक जबाबदार राज्य', याचे स्पष्ट आणि निर्विवाद दर्शन या ग्रंथाच्या द्वारे घडते. निवेदनात ग्रंथकाराने म्हटल्याप्रमाणे "या देशातील राष्ट्रवाद, साम्यवाद, हिंदुत्ववाद, मुस्लिम राजकारण, दहशतवादी चळवळ यांचा तपशीलवार विचार" या ग्रंथात केलेला नाही. त्याचप्रमाणे "या देशी व परदेशी घडामोडींमागे तात्त्विक व नैतिक प्रेरणा कोणती इत्यादी महत्त्वाचा विचार केलेला नाही." खंड २ मध्ये ग्रंथकारांनी या दोन्ही बाजूंचा संक्षिप्त परामर्श घेतला पाहिजे. सत्तांतराचा त्रिकोण गृहीत धरला तर या त्रिकोणाची ब्रिटिश सत्तेची बाजू या पहिल्या खंडात आटोपशीर आणि, नीट रीतीने मांडलेली आहे. परंतु त्रिकोणाच्या दोन बाजू म्हणजे वरील दोन मुद्दे होत. देशी–परदेशी घडामोडींमागची तात्त्विक व नैतिक प्रेरणा ही ह्या त्रिकोणाची आणखी एक बाजू आणि देशातील नेमस्तांची चळवळ, जहाल व गांधीवादी यांचे निःशस्त्र प्रतिकाराचे आंदोलन, राष्ट्रवाद, साम्यवाद, हिंदुत्ववाद, मुस्लिम राजकारण, दहशतवादी चळवळ ही या त्रिकोणाची दुसरी बाजू होय. हे सत्तांतर शांततामय सत्तांतर म्हणता येते. एका अर्थी अशा प्रकारचे सत्तांतर ही मानवी इतिहासातील विलक्षण घटना आहे. ह्या विलक्षणपणाचा अर्थ त्रिकोणाच्या तिन्ही बाजू विचारपथात आल्याशिवाय ध्यानात भरू शकत नाही. आणि त्याशिवाय या ग्रंथातील सुरेख प्रकरणवारी म्हणजे कालक्रमाने जवळ जवळ ९० वर्षे, (म्हणजे ५७ सालच्या बंडानंतरची ९० वर्षे) घडलेल्या घटनांची जंत्रीच ठरेल. जंत्रीसुद्धा खूप सूचक असते. इतिहासाचा जर्मन तत्त्वज्ञ रांके ह्याने म्हटल्याप्रमाणे "इतिहासाच्या वास्तव घटना भाष्यावाचून मांडाव्यात. इतिहासाचा मार्मिक अर्थ काय आहे, ही गोष्ट त्या घटनाच सांगू शकतात. भाष्य नको." रांकेच्या या म्हणण्याप्रमाणे प्रस्तुत ग्रंथकारांनी शुद्ध कोरड्या वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोणातून ऐतिहासिक घटनांची क्रमवार, साधार मांडणी केली आहे.

विन्स्टन चर्चिलनी त्यांच्या 'इंग्लिश भाषिक लोकांचा इतिहास' (मराठी शीर्षकार्थ) या ग्रंथात म्हटले आहे की, "ब्रिटिशांचे ...... अमेरिकेवरील वर्चस्व नष्ट झाले, त्याच १८ व्या शतकात पूर्वेकडे हिंदुस्थानचे साम्राज्य अकल्पित रीतीने हाती आले." चार पश्चिमी राष्ट्रांच्या चार व्यापारी कंपन्या भारताशी व्यापार करून नफा मिळवावा म्हणून भारताच्या भिन्न भिन्न

* सत्तांतर १९४७ (खंड १) – गोविंद तळवलकर; मौज प्रकाशनगृह, खटाववाडी, मुंबई ४००००४; जानेवारी १९८३; पृ. २९१; किं. ५५ रुपये.





किनाऱ्यांवर १६, १७ व १८ या तीन शतकांत स्थापन झाल्या. व्यापारास राजकीय शांतता किंवा कायदा व सुव्यवस्था यांचे राज्य आवश्यक असते. थोडा वेळ मोगलांच्या राजवटीचा त्या दृष्टीने उपयोग होत होता; परंतु हिंदुस्थानातील सगळी मुसलमान सत्ता बेबंदशाहीने विस्कळीत होत गेली. हे पाहून मराठ्यांनी मोठ्या प्रमाणात हिंदुस्थान काबीज करण्याचा प्रयत्न केला. परंतु अखेरीस यश आले ते ईस्ट इंडिया कंपनीलाच. १९ व्या शतकाच्या प्रारंभी रशिया वगळून यूरोपएवढ्या भरतखंडावर ब्रिटिश साम्राज्यशाही तळपायला लागली. ब्रिटिश संसदेला अशा मोठ्या साम्राज्याची स्थापना इतक्या सहज रीतीने होईल याची कल्पनाच नव्हती. एक नामवंत इतिहासकार जे. ए. विल्यमसन आपल्या 'ब्रिटिश साम्राज्याच्या विस्ताराच्या संक्षिप्त इतिहासा'त (मराठी शीर्षकार्थ) म्हणतो की, "वॉरन हेस्टिंग्जनंतर वेलस्ली या गव्हर्नर जनरलने आपल्या ७ वर्षांच्या कारकीर्दीत भारताचा नकाशा बदलून टाकला आणि पुढच्या ५० वर्षांच्या काळामध्ये इंग्लिश मुत्सद्यांनी अफगाणिस्तानच्या पर्वतांपर्यंत आपल्या साम्राज्याची सरहद्द नेऊन पोहोचविली. हा साम्राज्य-विस्ताराचा महत्त्वाकांक्षी कार्यक्रम जुलमी दंडुकेशाहीने अमलात आणला, असे वरवर पाहणाऱ्यास दिसते; परंतु थोडे पुढे खोलात जाऊन पाहिले, तर ज्या ज्या भागांत विस्तार झाला, त्या त्या भागांतील प्रजांनी त्यांचे स्वागत केले. ५ व्या शतकातला यूरोप हा १८ व्या शतकातील भारत देश होय. वेलस्ली सत्ताविस्ताराच्या उद्देशाबद्दल ही गोष्ट मनाशी बाळगून होता की, ब्रिटिश सत्ताविस्ताराचा पर्याय, सतत रक्तपात, जुलूम आणि बेबंदशाही हाच शिल्लक राहतो. रोमच्या पतनानंतर अनेक चिंताक्रांत शतके लोटावी लागली, तेव्हा कुठे यूरोपमध्ये सामान्य माणसाला सुरक्षितपणे जीवन जगण्याची आशा उत्पन्न झाली. त्याउलट, भारतात ५० वर्षांच्या अवधीमध्ये ब्रिटिश सत्तेने सामान्य माणसाला शांत रीतीने जगता येईल अशी व्यवस्था निर्माण केली."

"कंपनी सरकारच्या सत्तेचा विस्तार जेव्हा सुरू झाला तेव्हा प्रारंभी कंपनीच्या कारभाऱ्यांनी विजयी लढाया केल्या आणि मुत्सद्दीपणा, धाकदपटशा, कारस्थाने आणि अन्य वंचक उपाय योजिले. त्यांनी हे करताना प्रचंड संपत्तीही मिळविली. त्यात त्यांचा हेतू अत्यंत स्वार्थी लुटारूपणाचाच होता. परंतु हेस्टिंगच्या कारवायांची, भ्रष्टाचाराची, दडपशाहीची आणि लांडयालबाडयांची चौकशी ब्रिटिश संसदेमध्ये १३ फेब्रुवारी १७८८ मध्ये सुरू झाली, ती सात वर्षे चालली. त्यात हेस्टिंग्जने जेवढी लूट मिळविली होती, ती फस्त झाली. बर्क, फॉक्स आणि शेरिडन या उदारमतवादी ब्रिटिश संसदीय सदस्यांनी या विस्तारवाद्यांचा खूप समाचार घेतला. ब्रिटिश संसदेमधील हेस्टिंग्जच्या तपासणीमधून ही गोष्ट जाहीर झाली की, ब्रिटिश जनतेने भारतातील आपल्या राजसत्तेला पाठिंबा देण्याचे ठरविले, ते एका तत्त्वावर. बर्कच्या शब्दांत ते असे : "ज्या कायद्यांनी यूरोप, आफ्रिका, आशिया किंवा सगळी मानवजात यांचे अनुशासन करणे योग्य ठरते, अशा समता आणि मानवता यांच्या तत्त्वांवर आधारलेल्या कायद्यांनीच हिंदुस्थानचे ब्रिटिश राज्य चालवावयाचे आहे. मनुष्यजातीला जीवनात ज्या तऱ्हेच्या कायद्याची गरज आहे, त्याच कायद्यांनी ब्रिटिशांचे राज्य चालले पाहिजे."

ब्रिटिश संसदेमध्ये कायदेशीर राज्याची कदर असलेला वर्ग होता. त्यात काही साम्राज्यवादी होते, काही उदारमतवादी होते. लोकशाही संस्था हिंदुस्थानमध्ये क्रमाक्रमाने विस्तारत जावी, आणि अखेर भारतीय जनतेच्या हाती सत्ता जावी, अशा मतांचेही काही मोजके प्रभावी विचारवंत होते. परंतु बहुसंख्य सदस्य या साम्राज्यविस्ताराकडे उपेक्षेनेच पाहत असत. त्यामुळे हिंदुस्थानबद्दल चर्चा आणि राजकीय सुधारणांचा प्रश्न निघाला म्हणजे संसद सभागृह हे बरेचसे रिकामे पडलेले असे.

हिंदुस्थानमध्ये सुद्धा सामान्य जनता दीर्घकालपर्यंत राज्यकर्ता कोण, तो कसे राज्य करतो याबाबतीत उदासीन होती. कोणी का राज्य करेना, आम्हाला काय त्याचे, अशाच उपेक्षायुक्त भावनेने, कालक्रमणा करीत होती. पहिल्या महायुद्धापर्यंत राज्य कोणाचे आहे, कसे चालले आहे याची दखल घेऊन विचार करणारा लहानसा सुशिक्षितांचा वर्ग चिंतामग्न झालेला दिसत होता. त्यात ब्रिटिश सत्तेला मनःपूर्वक मान्यता देणारा सुशिक्षितांचाही बहुसंख्य

वर्ग होता. ब्रिटिश सत्तेबद्दल आदर बाळगणारा, परंतु ही सत्ता सुधारत गेली पाहिजे, अधिक लोकानुवर्ती बनायला पाहिजे, याकरिता प्रयत्नशील असलेला नेमस्त विचारवंतांचा वर्ग होता. तिसरा जहालांचा. या जहालांमध्ये सशस्त्र क्रांतीशिवाय म्हणजे रणाशिवाय स्वातंत्र्य मिळणार नाही, या जाणिवेने रणाची प्रेरणा देणारा भावनाशील सुशिक्षितांचा अत्यंत अल्पसंख्य असा एक गट होता. लोकजागृती करून प्रस्थापित सत्तेला आव्हान देणारा कार्यक्रम सांगणारा निःशस्त्र प्रतिकारवादी असा गट प्रथम अल्पसंख्य होता. तोच पुढे वाढत गेला. प्रथम लोकमान्य टिळकांच्या नेतृत्वाखाली त्याचे सकस बीजारोपण झाले आणि नंतर महात्मा गांधींच्या नेतृत्वाखाली हा वर्ग देशभर पसरला.

परंतु ब्रिटिशांच्या हातून भारतीयांच्या हातात सत्ता पूर्णपणे देणारे जे सत्तांतर झाले, ते मुख्यतः शांतताप्रधानच झाले. सबंध कायदा आणि सुव्यवस्था देशभर कोलमडून पडली; लष्करी किंवा सैनिकी प्रशासन निर्माण होण्याची आवश्यकता भासली; अखेरीस गनिमी काव्याने लढणाऱ्या शूर सशस्त्र स्वातंत्र्यवीरांच्या उठावांनी प्रांताप्रांतांमध्ये ब्रिटिश लष्कराशी लढून सैनिकी सत्ता ही खिळखिळी केली असे कधीच झाले नाही. प्रादेशिक बंडाळी क्वचित क्वचित केव्हा केव्हा उद्भवत असत. राजकीय खून करणारे क्रांतिवीरही चमकून जात. त्यामुळे रणप्रेरणा ही जनतेच्या अंतर्मनात नकळत जागृत होत असे. तसेच निःशस्त्र प्रतिकाराच्या चळवळीला प्रतिसाद देणारा असा सार्वजनिक उठावही मधून मधून होत असे. या सर्व परिस्थितीमध्ये ब्रिटिशांनी निर्माण केलेल्या सुबुद्ध सनदी नोकरांच्या पोलादी संघटनेची कसोटी लागत असे. ह्या सुबुद्ध, चौकस, सुविद्य, शिस्तीने वागणाऱ्या, भ्रष्टाचाराला वारंवार पायबंद घालणाऱ्या पोलादी सनदी नोकरांच्या संस्था महिनोंमहिने चाललेल्या जनव्यापी आंदोलनामध्येसुद्धा खंबीर रीतीने, निर्धाराने कायद्याचे राज्य सांभाळण्यात नेहमीच यशस्वी झाल्या. म्हणूनच जे सत्तांतर झाले ते शांततामय रीतीने झाले.

या शांततामय सत्तांतराचा अर्थ समजून घ्यावयाचा, तर जागतिक राजकीय विचारांचाही शोध आणि बोध घ्यावा लागतो. पहिल्या महायुद्धाच्या शेवटी जगातील सगळ्या राष्ट्रांना राजकीय स्वयंनिर्णयाचा हक्क मान्य करण्यात आला. त्याच्या अगोदर सबंध १९ वे शतक हे यूरोपमधील राजकीय विवेकबुद्धीचे शतक म्हणून गाजलेले दिसते. या विवेकबुद्धीला फ्रेंच राज्यक्रांती आणि अमेरिकेचे स्वातंत्र्ययुद्ध यांनी प्रज्वलित केले. किंबहुना, ही राजकीय विवेकबुद्धी, मानवी मूलभूत हक्कांचे तात्त्विक समर्थन करणारी विवेकबुद्धी प्रथम निर्माण झाली आणि नंतर फ्रेंच राज्यक्रांती, अमेरिकन स्वातंत्र्ययुद्ध आणि नेपोलियनचा उदारमतवादी सत्ताविस्तार या गोष्टी घडून आल्या. या मानवतावादी राजकीय विवेकबुद्धीचा मोठा आदर्श म्हणजे १९ व्या शतकातील इटलीच्या राष्ट्रीय स्वातंत्र्याची स्थापना करणारा जोसेफ मॅझिनी होय. जगातील सगळी राष्ट्रे ही स्वतंत्र झाली पाहिजेत, स्वातंत्र्य हा प्रत्येक राष्ट्राचा आणि माणसाचा पवित्र ईश्वरदत्त हक्क आहे, असा, साम्राज्यशाहीच्या विस्तारापाठीमागे असलेल्या शौर्याच्या दिव्यत्वाची भावना नष्ट करणारा उदात्त विचार मॅझिनीने जगाला सांगितला. या शतकात समाजवाद आणि साम्यवाद यांसारखे मानवमुक्तीचे आदर्श तात्त्विक स्वरूपात मांडण्यात आले. हे १९ व्या शतकातील यूरोपातील ध्येयवादी आंदोलन काही ब्रिटिश राजकीय तत्त्ववेत्त्यांना मानवतावादी प्रेरणा देणारे ठरले. हर्बर्ट स्पेन्सर आणि जॉन स्टयूअर्ट मिल हे या प्रेरणेचे थोर भाष्यकार होत. भारतातील शांतताप्रधान सत्तांतराच्या पाठीशी असलेली ब्रिटिश सामाजिक अंतर्मनातील ही मानवतावादी प्रेरणा ध्यानात घेतली पाहिजे.

हा ग्रंथ श्री. गोविंद तळवलकर यांनी मानवेंद्रनाथ रॉय यांना अर्पण केला आहे. हे करीत असताना गोविंद तळवलकर हे इशारा देतात की, "रॉय पंथाची मते या दृष्टीने त्याकडे पाहू नका. रॉय यांनीच पंथाची सांगता केल्यानंतर तसा विचार करण्याचेही कारण नाही." तसा विचार करण्याचे कारण नसले तरी, ग्रंथकारांच्या अंतर्मनामध्ये रॉयवाद चांगला मुरला आहे. त्यामुळे बनलेला जो दृष्टिकोण आहे तो रॉय यांच्या विचारसरणीशी मिळता जुळता असणार हे कोणासही नाकारता येणार नाही.

अनुक्रमणिका





या सत्तांतराच्या क्रमबद्ध प्रक्रियेमध्ये भारताच्या हिंदुस्थान, पाकिस्तान अशा फाळणीची बीजेही वाढीस लागली, ही गोष्ट या पहिल्या खंडातच वारंवार दृष्टोत्पत्तीस येते. सर सय्यद अहमदखान १८५७ च्या स्वातंत्र्य समरानंतर उदयास आले. त्यांच्यापासून तो अखेर महमदअली जिना यांच्यापर्यंत जे मुसलमानांचे नेते भारतीय राजकारणामध्ये पुढारीपण करून गेले, त्यांच्यांत बहुसंख्य फुटीरवादीच होते. द्विराष्ट्रवादाचे प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष पुरस्कार करणारे त्यांत अनेक होते. महमदअली जिनांसारखे लोकशाहीच्या मूल्यांची कदर नसलेले असेच बहुतेक होते. म्हणून कुणी असेही म्हणेल की, हिंदुस्थान-पाकिस्तान ही फाळणी अपरिहार्य अशी घटना ठरते. "फोडा आणि झोडा" हे तत्त्व १८५७ सालच्या बंडानंतर ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांना फार सोयीस्कर वाटले. १८५७ मध्ये हिंदु-मुसलमानांची जी विलक्षण उत्साहप्रद एकजूट दिसली त्यापासून ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांनी बोध घेतला. काही थोडे खिलापती चळवळीसारखे प्रसंग सोडल्यास किंवा पॅन इस्लामी चळवळीचा प्रभाव पाडणारा काळ सोडल्यास बहुसंख्य भारतीय मुसलमानांनी ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांचीच बाजू धरली. त्यातूनच हिंदुत्ववाद उद्भवला. हिंदुत्ववादी प्रतिक्रियांचे उत्कट आविष्करण हे स्वातंत्र्यवीर सावरकरांच्या हिंदुराष्ट्रवादात आणि राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाच्या हिंदुसंस्कृतिवादामध्ये व्यक्त झालेले दिसते. परंतु हिंदु-मुसलमान यांनी स्वराज्याकरिता एकत्र लढले पाहिजे आणि स्वराज्य एकजुटीनेच राखले पाहिजे अशा तऱ्हेचा आदर्शभूत भारतीय राष्ट्रवाद लोकमान्य टिळक, महात्मा गांधी, पंडित जवाहरलाल नेहरू इत्यादी श्रेष्ठ हिंदू नेत्यांनी पुरस्कारला. लखनौ कराराच्या प्रसंगी लोकमान्य टिळकांनी निर्वाणीचे अशा अर्थाचे उद्गार काढले की, "ब्रिटिशांनो, तुम्ही इथून जा. मुसलमानांना सत्ता दिली तरी चालेल. पण तुम्ही येथून जा." महात्मा गांधींनी तर जिनांना कोरा चेक देण्याचेही ठरविले. याचा काही उपयोग झाला नाही; फाळणी ही अटळ ठरली.

इतिहासामध्ये जे अटळ दिसते, जे इष्ट किंवा अनिष्ट असे अटळपणे घडून येते, ते तात्त्विक अंतिम अर्थाने अटळ नसते. कारण मानवी इतिहासातील अत्यंत मोठमोठ्या घटना, क्रांतिकारक किंवा प्रतिक्रांतिकारक घटना या मानवाच्या सामूहिक आणि वैयक्तिक प्रयत्नांचीच फलिते असतात. मनुष्य समुदायरूपाने किंवा व्यक्तिशः जी कृती करतो, ती कृती करीत असताना त्याच्या मनःचक्षूपुढे वैकल्पिक क्रिया–मार्ग असतात; वैकल्पिक कार्यक्रम असतात. तो समुदाय किंवा व्यक्ती त्यांत निवड करीत असतात. निश्चित निवड झाल्यानंतर त्याचा परिणाम कार्यकारणभावाच्या नियमाप्रमाणे अटळपणेच घडत असतो. परंतु घडल्यानंतरदेखील अमुक हे न करता ते केले असते, या मार्गाच्या ऐवजी तो मार्ग अवलंबिला असता, अमुक दिशेने पावले टाकण्याऐवजी ती टाळली असती तर आणि दुसऱ्या दिशेने टाकली असती तर काय झाले असते, याचाही विचार ऐतिहासिक घटना घडल्यानंतर माणसे करीत राहतात. म्हणून स्वतःचा पराभव स्वतः नेपोलियन टाळू शकला असता असे नेपोलियनचे इतिहासकार सांगतात. जगाच्या सगळ्याच ज्ञात इतिहासामध्ये असा वैकल्पिक विचार इतिहासाचे भाष्यकार करीत राहतात. या दृष्टीने पाकिस्तान–हिंदुस्तान फाळणीचा विचार करता येतो तो असा :

दुसरे जागतिक युद्ध सुरू झाल्यानंतर या देशातील बहुतेक प्रांतांमध्ये, पंजाब आणि बंगाल सोडल्यास, कॉंग्रेस पक्षाची प्रादेशिक राज्ये बहुसंख्य मतांनी स्थिरावली होती. पंजाब आणि बंगाल यांमधील मुसलमान मुख्यमंत्रीदेखील कॉंग्रेसशी सहकार्य करून आघाडीचे शासन निर्माण करण्यास तयार झाले होते. परंतु इंडियन नॅशनल कॉंग्रेसच्या महात्मा गांधी इत्यादी नेत्यांनी दुसऱ्या जागतिक युद्धात ब्रिटिशांना सहकार्य द्यावयाचे नाही असे ठरवून प्रादेशिक कॉंग्रेस पक्षांना राजीनामे देण्यास भाग पाडले. त्याबरोबर अगोदर पूर्ण निराश झालेल्या महमदअली जिनांना एकदम मार्ग दिसला. त्यांनी "मुक्तिदिन" साजरा केला. हा "मुक्तिदिन" साजरा करण्यापाठीमागे मुस्लिम लीगची आणि जिनांची "अखेर मार्ग सापडला" अशी भावना होती. जर कॉंग्रेसने राजीनामे दिले नसते आणि छोडो भारत चळवळ सुरू झाली नसती आणि फॅसिझमविरोधी लढ्यात गांधींनी आणि कॉंग्रेसने ब्रिटिश सत्तेशी सहकार्य केले असते तर जिना

आणि मुस्लिम लीग हे अगदी बाजूला कोपऱ्यात निराशेत कायम खितपत पडले असते. आणि व्यवहारवादी सर सिकंदर हयात खान, फजलूल हक इत्यादी मुसलमान नेत्यांना आपल्या व्यवहारी राजकारणाचा मार्ग सुरळीतपणे आक्रमिता आला असता आणि फाळणी टाळता आली असती असा एक वैकल्पिक विचार मांडता येतो. पाकिस्तान-निर्मितीनंतर स्वातंत्र्योत्तर काळामध्ये अमेरिकेच्या सोविएतविरोधी राजकारणात पाकिस्तानचा उपयोग झाला, हे जरी खरे असले तरी पाकिस्ताननिर्मितीच्या पाठीमागे अमेरिकन किंवा ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांचा भाग दिसत नाही. अमेरिकेचा तर मुळीच दिसत नाही. पाकिस्तान निर्माण झाले, तरी पाकिस्तानपेक्षा किंवा इंडोनेशिया सोडल्यास जगातील बाकीच्या कोणत्याही मुसलमानी राष्ट्रांमध्ये जेवढी मुस्लिम प्रजा आहे त्यांच्यापेक्षा भारतामध्ये मुस्लिम प्रजेची संख्या अधिक आहे. पाकिस्तान निर्माण करून आज भारतात असलेल्या मुस्लिम प्रजाजनांना आर्थिक व राजकीय असा कसलाही प्रत्यक्ष लाभ झालेला नाही. इतके असूनही त्यांची मनःस्थिती कायम द्विधा झालेली, पाकिस्तानकडेच कललेली व अस्वस्थ झालेली दिसते.

दुसऱ्या जागतिक महायुद्धाच्या प्रारंभी भारतामध्ये मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी युद्धसहकार्याचे धोरण स्वीकारले. त्याच्या पाठीमागे ब्रिटिश सत्तांतराची त्यांनी केलेली मीमांसा होती. या जागतिक महायुद्धाच्या शेवटी ब्रिटिशांच्या साम्राज्यशाहीचा आर्थिक पाया नष्ट होणार आणि हिंदुस्थानसारख्या वसाहती मुक्त होणार असा भविष्यवाद होता. मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी सांगितलेल्या त्या तंतोतंत खऱ्या ठरलेल्या भविष्यवादाचे विस्मरण या ग्रंथकर्त्यांना होणार नाही, अशी आम्ही अपेक्षा बाळगतो. सत्तांतराच्या दुसऱ्या खंडाची आम्ही आतुरतेने वाट पाहत आहोत.

या ग्रंथात पृ. १ वर खालून सहाव्या ओळीत १९३९ असे छापले गेले आहे; ते १८३९ असे हवे. तसेच पृ. ७ वर खालून १८ व्या ओळीत १९७२ असे छापले गेले आहे ते १८७२ असे असायला हवे. अर्थातच हे मुद्रणदोष आहेत.

अनुक्रमणिका

आर्थर कोस्लर

किशोर भिडे

३ मार्च १९८३ रोजी त्यांच्या लंडन येथील राहत्या घरी आर्थर कोस्लर व त्यांची तृतीय पत्नी सिंथिया यांनी आत्महत्या करून आपल्या जीवितांची इतिश्री केली. त्यांच्या मृत्यूस आत्महत्या म्हणणे हे कदाचित काहींना खटकण्यासारखे आहे. आर्थर कोस्लर यांचा मृत्यू 'इच्छामरण' या प्रकारात मोडतो असेही सुचविले जाईल. परंतु कोणतीही आत्महत्या 'इच्छामरणा'तच मोडते ! तरल, संवेदनाक्षम व बौद्धिक प्रामाणिकपणा जपणारे विसाव्या शतकातील एक मोठे व्यक्तिमत्त्व, आर्थर कोस्लर ह्यांच्या मृत्यूने काळाच्या उदरात लुप्त झाले हे मात्र निर्विवाद.

जन्माने हंगेरियन असलेल्या आर्थर कोस्लर यांचा जन्म ५ सप्टेंबर १९०५ रोजी बुडापेस्ट येथे झाला. १९१९ पर्यंत, म्हणजेच त्यांच्या कुटुंबाचे व्हिएन्नास प्रयाण होईपर्यंत, त्यांचे वास्तव्य बुडापेस्ट येथेच होते. १९२२ मध्ये वयाच्या सतराव्या वर्षी त्यांनी व्हिएन्ना येथील विद्यापीठात उच्च शिक्षणासाठी प्रवेश घेतला. चार वर्षांनी विज्ञान शाखेची पदवी प्राप्त करून ते विद्यापीठातून बाहेर पडले व त्यांनी पत्रकारिता हा व्यवसाय निवडला. १९३१ मध्ये आर्थर कोस्लर हे तत्कालीन अनेक बुद्धिवंतांप्रमाणे साम्यवादाकडे आकृष्ट झाले व थोड्याच कालावधीत त्यांनी त्या पक्षाचे सभासदत्वदेखील स्वीकारले. पुढे सात वर्षे त्यांनी एकनिष्ठेने पक्षकार्य केले. या कालावधीत त्यांना अनेक हालअपेष्टांना तोंड द्यावे लागले. बर्लिनमध्ये ज्या वृत्तपत्रसमूहात ते काम करीत होते ती संघटना लोकशाहीवादी असल्याने व बर्लिनमधील त्या वेळचे वातावरण साम्यवादविरोधी असल्याने त्यांना नोकरीतून काढून टाकण्यात आले. परंतु याच कालावधीत त्यांना रशिया, मध्य आशिया इत्यादी प्रदेशांचा विस्तृत दौरा करता आला व स्टॅलिन आणि त्याच्या सहकाऱ्यांचा कारभार अतिशय जवळून पाहण्याची संधी प्राप्त झाली. परिणामतः तत्कालीन परिस्थितीच्या वैराण वाळवंटातील मरूद्यान (ओॲसिस) म्हणजे रशिया व तेथील स्टॅलिनप्रणीत कम्युनिस्ट राजवट होय या त्यांच्या समजुतीस तडा गेला व आपण ज्याला मरूद्यान समजत होतो, ते केवळ मृगजळच आहे अशी त्यांची खात्री पटली. परंतु तरीदेखील नंतर साडेचार वर्षेपर्यंत ते कम्युनिस्ट पक्षातच राहिले. ह्याचा खुलासा करताना 'द गॉड दॅट फेल्ड' ह्या पुस्तकातील त्यांच्या लेखात ते म्हणतात, "I left Soviet Russia in the autumn of 1933; yet I stayed in the party for another four and half years, until the early spring of 1938. My faith had been badly shaken, but thanks to the elastic shock-absorbers, I was slow in becoming conscious of the damage. A number of external events and inner rationalizations helped me to carry on and delay the final crack-up."

त्यांच्या कम्युनिस्ट पक्षाबरोबरच्या सात वर्षांच्या मधुचंद्राचा व तदनंतरच्या घटस्फोटाचा इत्थंभूत वृत्तांत आर्थर कोस्लर यांनी 'द गॉड दॅट फेल्ड' ह्या पुस्तकातील त्यांच्या लेखात वर्णन केला आहे.

१८ जुलै १९३६ मध्ये जनरल फ्रँकोने स्पेनची सत्ता काबीज केली आणि स्पेनमधील प्रसिद्ध यादवी युद्धास सुरुवात झाली. आर्थर कोस्लर हे न्यूज क्रॉनिकल ह्या लंडनमधील 'अँटी फॅसिस्ट' वृत्तपत्राचे बातमीदार म्हणून स्पेनमध्ये गेले. १९३७ च्या सुरुवातीस जनरल फ्रँकोच्या फौजांनी त्यांना अटक केली व हेरगिरीचा आरोप त्यांच्यावर ठेवून त्यांना मृत्यूदंडाची शिक्षा ठोठावण्यात आली. परंतु चार महिने स्पेनमधील तुरुंगात एकान्त बंदि-

अनुक्रमणिका

वासाची शिक्षा (Solitary Confinement) त्यांनी भोगल्यानंतर ब्रिटिश सरकारच्या हस्तक्षेपामुळे त्यांची जून १९३७ मध्ये सुटका करण्यात आली. स्पेनमधील तुरुंगवासाने आर्थर कोस्लर यांना बरेच काही शिकविले. त्यांचा नैतिक व सामाजिक मूल्यांविषयीचा दृष्टिकोण आमूलाग्र बदलला. 'द गॉड दॅट फेल्ड' मधील त्यांच्या लेखात ते म्हणतात, '... that man is a reality, mankind an abstraction; that men cannot be treated as units in operations of political arithmetic because they behave like the symbols for zero and the infinite, which dislocate all mathematical operations; that the end justifies the means only within very narrow limits; that ethics is not a function of social utility, and charity not a petty- bourgeois sentiment but the gravitational force which keeps civilization in its orbit.'

१९३९ साली जेव्हा दुसरे महायुद्ध भडकले तेव्हा आर्थर कोस्लर फ्रान्समध्ये होते. १९४० साली ते ब्रिटिश सैन्यात भरती झाले आणि युद्ध संपल्यावर त्यांनी ब्रिटिश नागरिकत्वाचा स्वीकार केला. तेथपासून ते त्यांच्या मृत्यूपर्यंत त्यांचे वास्तव्य ब्रिटनमध्येच होते.

हंगेरियन मातृभाषा असलेल्या आर्थर कोस्लर यांनी वयाच्या सतराव्या वर्षी जर्मन भाषेचा स्वीकार केला. त्यांची 'Darkness at Noon' (१९४०) ही कादंबरी मुळात जर्मन भाषेत लिहिलेली आहे. वयाच्या अडतिसाव्या वर्षी ते इंग्रजी भाषा शिकले. त्यांची 'द ग्लॅडिएटर्स', 'अरायव्हल अँड डिपार्चर', 'द योगी अँड द कमिसार', 'द स्लीपवॉकर्स', 'द लोटस अँड द रोबो', 'द अॅक्ट ऑफ क्रीएशन', 'द घोस्ट इन द मशिन', 'ड्रिंकर्स ऑफ इनफिनिटी', 'द रूट्स ऑफ कोइन्सिडन्स', 'द कॉल गर्ल्स', 'चॅलेंज ऑफ चान्स', 'द हील ऑफ अकिलीस', 'एसेज १९६८–७३', 'द थर्टीन्थ ट्राइब', 'जानस : ए समिंग अप' इत्यादी पुस्तके तसेच 'स्कम ऑफ द अर्थ' व 'अॅरो इन द ब्ल्यू' ही आत्मचरित्रात्मक पुस्तके इंग्रजी भाषेत लिहिलेली आहेत.

साम्यवाद आणि आर्थर कोस्लर

१९१८ ते १९३९ हा यूरोपच्या इतिहासातील एक अतिशय महत्त्वाचा कालखंड होय. पहिल्या महायुद्धाचा प्रचंड मानसिक धक्का, त्यानंतर आलेली मंदीची लाट, बेकारी, चलनफुगवटा, भांडवलशहांचे अत्याचार यांनी सारा यूरोप जणू ढवळून निघाला. त्यातच फॅसिझम व नात्सिझम ह्यांची सर्वव्यापी ठरू पाहणारी लाट. या सर्व संकटांना लोकशाही राज्यपद्धती समर्थपणे तोंड देऊ शकणे अशक्य आहे हा विचार यूरोपमधील विचारवंतांच्या मनांत मूळ धरू लागला. बेकारी, भ्रष्टाचार, भांडवलवाल्यांचे अत्याचार यांच्यावर काबू मिळवण्यास असमर्थ ठरत असलेली लोकशाही राजवट एका बाजूस व बेकारीचे उच्चाटन, सर्वांना कामाची संधी, सर्व मालमत्ता राष्ट्राच्या मालकीची, सर्व नागरिकांस समान हक्क इ. आश्वासने सतत देणारी कम्युनिस्ट राज्यपद्धती दुसऱ्या बाजूस या परिस्थितीत यूरोपातील अनेक विचारवंत कम्युनिझमकडे आकर्षित झाले. आर्थर कोस्लर, आंद्रे झीद, रॉमा रोलाँ, बेरटोल्ट, ब्रेश्ट, इग्नॅझिओ सिलोन, स्टीव्हन स्पेंडर, डे लेविस, क्रिस्तेफर इशरवुड, ऑडेन अशा अनेक विचारवंतांनी डाव्या विचारसरणीचा स्वीकार केला. यांतील सर्वच कम्युनिस्ट पक्षाचे सभासद झाले असे नाही, तर काही केवळ 'सहप्रवासी' होते. यांतील बहुतेकांनी रशियाचा दौरादेखील केला. याचा परिणाम असा झाला, की त्यांना त्यांच्या कल्पनेतील अथवा त्यांना अभिप्रेत असलेली कम्युनिस्ट राजवट व स्टॅलिनने तिला दिलेले स्वरूप यांची तुलना करण्याची संधी प्राप्त झाली. आणि सर्व विचारवंतांचा कम्युनिस्ट राजवटीसंबंधी भ्रमनिरास झाला. त्यांना अभिप्रेत असलेली कोणतीही गोष्ट स्टॅलिनच्या रशियात त्यांना आढळली नाही व जे आढळले ते हिटलरच्या राजवटीपेक्षा कोणत्याही दृष्टीने भिन्न नव्हते.

आर्थर कोस्लर यांचे मेव्हणे डॉ. अर्नेस्ट अशर व दोन निकटचे मित्र अलेक्स वाईझबर्ग व त्यांची

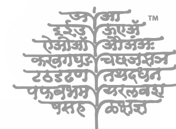
पत्नी अेव्हा यांना क्रूरकर्मा स्टॅलिनने रशियन शुद्धिकरण मोहिमेत अटक केली. हे तिघेही खरे तर कम्युनिस्ट पक्षाचे निष्ठावंत सेवक होते. १९३३ मध्ये कोस्लर रशियातून बाहेर पडले तेव्हा अलेक्स वाईझबर्ग त्यांना स्टेशनवर निरोप देण्यासाठी आले होते. 'काहीही घडले तरी रशियाचे निशाण उंच दिमाखात फडकत ठेव' अशा शब्दांनी त्यांनी कोस्लर यांना निरोप दिला होता. या तिघांवरही धादांत खोटे व निंद्य आरोप ठेवण्यात आले. डॉ. अर्नेस्ट अशर यांच्यावर आपल्या पेशंट्समध्ये 'सिफिलिस' हा रोग पसरवण्याचा प्रयत्न केला; तसेच परकीय सत्तेशी हातमिळवणी केली हे आरोप ठेवण्यात आले व त्यांचे 'लिक्विडेशन' करण्यात आले. अलेक्स वाईझबर्ग यांच्यावर भाडोत्री गुंडांकरवी स्टॅलिन व कागनॉविश यांची हत्या घडवून आणण्याचा प्रयत्न केला हा आरोप ठेवला गेला. वाईझबर्ग यांनी कबुलीजबाबावर सही करण्यास नकार दिला. तीन वर्षे निरनिराळ्या तुरुंगांमध्ये ठेवून १९४० मध्ये मोलोटोफ–रिबेन्ट्रॉप करारानंतर त्यांना 'गेस्टापो'च्या स्वाधीन केले गेले. अेव्हा वाईझबर्ग यांच्यावर प्रथम नात्सी जर्मनीची हस्तक असल्याचा आरोप ठेवण्यात आला व तदनंतर स्टॅलिनच्या खुनाचा कट केला हा आरोप त्यांच्यावर ठेवला गेला. बुखारिनवरील खटल्यात आपण पश्चात्तापदग्ध गुन्हेगार आहोत अशी साक्ष त्यांनी द्यावी असे प्रयत्नदेखील केले गेले. परंतु त्यांनी आपल्या शिरा तोडून घेतल्या. त्यातूनही त्यांना वाचवले गेले. शेवटी मॉस्कोमधील ऑस्ट्रियन काउन्सलच्या परिश्रमांना यश आले व १९३८ मध्ये त्यांची सुटका करून त्यांना रशियातून हद्दपार करण्यात आले. रशियन तुरुंगातील त्यांचे अनुभव तसेच कैद्यांकडून कबुलीजबाब मिळविण्याच्या रशियन अधिकाऱ्यांच्या निर्घृण पद्धती यांवर आर्थर कोस्लर यांची अतिशय गाजलेली 'डार्कनेस अॅट नून' ही कादंबरी आधारलेली आहे.

'डार्कनेस अॅट नून' ही आर्थर कोस्लर यांची कादंबरी म्हणजे साम्यवादाविषयीचे त्यांचे एक प्रकारचे प्रकट चिंतनच आहे. या कादंबरीचा नायक एन्. एस्. रूबशोफ हा कोस्लर यांना माहीत असलेल्या लेनिनच्या निकटवर्तीयांच्या जीवनांच्या मिश्रणातून बनलेला आहे. हे सर्व बोल्शेव्हिक क्रांतिकारकांच्या पहिल्या पिढीतील बुद्धिवंत आपल्या सत्तेस धोका निर्माण होईल या भीतीने स्टॅलिनने एका मागून एक संपविले. ह्या सर्वांवर क्रांतिविरोधी असल्याचे, परकीय सत्तेचे हस्तक असल्याचे, स्टॅलिनच्या खुनाचे प्रयत्न केले इ. धादांत खोटे व निंद्य आरोप ठेवले गेले. तुरुंगात मानसिक, शारीरिक छळ करून त्यांनी न केलेल्या गुन्ह्यांची त्यांच्याकडून कबुली घेतली गेली व शेवटी जाहीर खटल्याचे नाटक घडवून आणून त्यांना ठार केले गेले. आणि ज्यांनी अशा तऱ्हेची जाहीर कबुली देण्यास नकार दिला त्यांना 'डार्कनेस अॅट नून' मध्ये ज्याप्रमाणे इव्हानोफला खलास केले गेले त्याप्रमाणे 'अॅडमिनिस्ट्रेटिव्ह' पद्धतीने कंठस्नान घातले गेले. शेवटी प्रश्न असा पडतो, की आपण न केलेल्या गुन्ह्यांची कबूली देऊनदेखील मरायचेच आहे तर ह्या मंडळींनी शांत राहून मरण का स्वीकारले नाही? या प्रश्नाचे उत्तर आर्थर कोस्लर यांनीच 'द योगी अॅंड द कमिसार' या त्यांच्या पुस्तकातील एका लेखात दिले आहे :

'ह्या खेळाला निरनिराळे लोक त्यांच्या विशिष्ट व्यक्तिमत्त्वांनुसार बळी पडले. ज्यांनी आरोप ठेवले त्यांच्या तत्त्वज्ञानात सहभागी असलेल्या बुखारीनसारख्यांची असी श्रद्धा होती, की असे कबुलीजबाब देणे ही पक्षाची आपल्याला करता येण्यासारखी अखेरची सेवा आहे. ओलीस ठेवलेल्या आपल्या कुटुंबीयांचे जीव वाचावेत म्हणून काहींनी कबुलीजबाब दिले. शारीरिक–मानसिक छळामुळे काहीजण ढासळले. ह्या छळ सोशीत असताना अधूनमधून मिळणाऱ्या दयेच्या वचनांमुळे त्यांना जीविताची आशा वाटत होती.'

या सर्व लोकांनी जिचा आदर्श राजकीय तत्त्वप्रणाली म्हणून स्वीकार केला होता तीत व्यक्तीला व्यक्ती म्हणून कोणतेही महत्त्व नव्हते. इतकेच नव्हे तर समूहाच्या भल्यासाठी व्यक्तीचा बळी पडला तरी त्यात गैर काहीच नाही असे ती तत्त्वप्रणाली सांगत होती. अशा परिस्थितीत ते स्वतःचा बचाव तरी कसा करू शकत होते? थोडक्यात म्हणजे त्यांनी स्वीकारलेल्या तत्त्वप्रणालीच्या जाळ्यात अडकूनच ते नष्ट झाले!

अनुक्रमणिका





'डार्कनेस अॅट नून' या कादंबरीमध्ये 'द एन्ड जस्टिफाइज द मीन्स' ह्या कम्युनिस्ट राज्यकर्त्यांच्या आवडत्या तत्त्वाच्या योगायोग्यतेचा विचार आर्थर कोस्लर यांनी केला आहे. कादंबरीचा नायक रुबशोफ याच्याच शब्दात सांगायचे झाले तर, "... The end justifies the means. It was this sentence which had killed the great fraternity of the Revolution and made them all run amuck... We have thrown overboard all conventions, our sole guiding principle is that of consequent logica; we are sailing without ethical ballast."

१९४५ साली मॅकमिलन कंपनीने प्रकाशित केलेला आर्थर कोस्लर यांचा 'द योगी अॅंड द कमिसार' हा लेखसंग्रह म्हणजे त्यांनी स्टॅलिनच्या कम्युनिस्ट रशियावर केलेला निर्घृण प्रहारच आहे. प्रचारमाध्यमे आणि प्रचाराचे खास तंत्र यांचा अवलंब करून स्टॅलिनने रशियाबाहेरील लोकांच्या मनात रशियाविषयी भ्रामक कल्पना निर्माण केल्या होत्या. त्यामुळे रशिया ही जणू स्वर्गभूमीच (प्रॉमिस्ड लँड) आहे, असा अनेकांचा समज होता. परंतु सज्जड पुरावे सादर करून लोकांचे रशियाविषयीचे अज्ञान आर्थर कोस्लर यांनी दूर केले. 'द योगी अॅंड द कमिसार' मधील लेखांच्या द्वारे त्यांनी जगाला दाखवून दिले की, रशिया ही स्वर्गभूमी मानणे हा केवळ भ्रम आहे.

आर्थर कोस्लर आणि विज्ञान

आर्थर कोस्लर हे मूलतः विज्ञानाचे विद्यार्थी. व्हिएन्ना विद्यापीठातून विज्ञान शाखेचा अभ्यासक्रम त्यांनी पूर्ण केल्याचा उल्लेख आधी आलेलाच आहे. त्यानंतर केवळ बर्लिनमध्ये ज्यांची चार दैनिके प्रकाशित होत असत अशा 'उलस्टाईन' वृत्तसंस्थेत ते वार्ताहर म्हणून रुजू झाले. पॅलेस्टिन, मिड्ल-ईस्ट व पॅरिस येथे संस्थेचे परदेशस्थ वार्ताहर या नात्याने काम पाहिल्यानंतर १९३० मध्ये संस्थेच्या विज्ञानविषयक मासिकाचे संपादक म्हणून त्यांना बर्लिन येथे बोलावून घेण्यात आले. ह्या वेळेस कोस्लर ऐन पंचविशीत होते. त्यांच्या ह्या पदोन्नतीस पॅरिस ऑफिसमध्ये काम करीत असतांना त्यांनी लिहिलेला द ब्रॉग्ली ह्या भौतिक शास्त्रातील नोबेल पारितोषिक विजेत्या शास्त्रज्ञावरील लेख कारणीभूत ठरला.

साधारणतः १९३३ ते १९४९ ह्या कालखंडात मात्र आर्थर कोस्लर विज्ञानापासून काहीसे दूर गेले. तथापि १९४९ साली प्रकाशित झालेल्या 'इन्साइट अॅंड आउटलुक्' ह्या पुस्तकाबरोबर त्यांच्या विज्ञानविषयक लिखाणास पुन्हा सुरुवात झाली व येथपासून ते त्यांच्या मृत्यूपर्यंत त्यांनी अनेक विज्ञानविषयक मौलिक, विचारपरिप्लुत ग्रंथ लिहिले.

वास्तविक 'इन्साइट अॅंड आउटलुक्' हा त्यांनी योजिलेल्या दोन खंडांच्या एका पुस्तकाचा पहिला खंड होता. या पुस्तकाचा दुसरा खंड बारा महिन्यांत प्रसिद्ध होईल असे त्यांनी 'इन्साइट अॅंड आउटलुक्'च्या प्रस्तावनेत म्हटले आहे; परंतु ह्या दुसऱ्या खंडास दिवसाचा उजेड दिसण्यासाठी तब्बल पंधरा वर्षे वाट पाहावी लागली. याचे प्रमुख कारण म्हणजे दरम्यानच्या काळात आर्थर कोस्लर यांचे विज्ञानविषयक वाचन, चिंतन व मनन खूपच विस्तृत झाले. इतके की, 'इन्साइट अॅंड आउटलुक्'मधील काही प्रकरणांवर त्यांनी संपूर्ण पुस्तके लिहिली. 'मॅन्स चेंजिंग व्हिजन ऑफ द युनिव्हर्स' ह्या प्रकरणाचे 'द स्लीपवॉकर्स' ह्या १९५९ साली प्रकाशित झालेल्या पुस्तकात रूपांतर झाले, तर 'ईस्टर्न मिस्टिसिझम' ह्या प्रकरणाचे रूपांतर 'द लोटस अॅंड द रोबो' (१९६०) ह्या पुस्तकात झाले. 'दी अॅक्ट ऑफ क्रीएशन' हे १९६४ साली प्रकाशित झालेले पुस्तक म्हणजे १९४९ साली योजिलेल्या पुस्तकाचा दुसरा खंड होय !

विज्ञान आणि मानव्यविद्या या शाखांमधील दरी भरून काढणे हे आर्थर कोस्लर यांच्या विज्ञानविषयक लिखाणामागील एक महत्त्वाचे उद्दिष्ट होते. त्याचप्रमाणे कोपर्निकस, केप्लर, गॅलिलिओ, टायको-ब्राही, न्यूटन, लुई पाश्चर, डार्विन इत्यादी महान् शास्त्रज्ञांनी कोणते शोध लावले व त्यामुळे वैज्ञानिक क्रांती कशी घडून आली हे जरी सर्वज्ञात असले, तरी ह्या शास्त्रज्ञांना हे शोध लागले कसे ? त्यामागे कोणती मानसशास्त्रीय प्रक्रिया दडलेली आहे याचा

मागोवा घेण्याचा प्रयत्न मात्र कोणीही केलेला नव्हता. असा मागोवा घेण्याचा प्रयत्न करणे हे आर्थर कोस्लर यांच्या वैज्ञानिक लिखाणामागील आणखी एक उद्दिष्ट होते.

आर्थर कोस्लर म्हणतात की, वाङ्मयाचा, संगीताचा अथवा चित्रकलेचा इतिहास लिहिताना त्या क्षेत्रांमधील निर्मात्यांच्या जीवनांचा विचार जसा अपरिहार्यपणे केला जातो, त्याचप्रमाणे विज्ञानाच्या इतिहासात मात्र वैज्ञानिकांच्या जीवनाचा विचार केला जात नाही. त्यामुळे आपल्याला अमूक एक शोध कोणी, केव्हा व कोठे लावला एवढीच माहिती प्राप्त होते व परिणामतः वैज्ञानिक म्हणजे तर्कसुसंगत विचार करणारे जणू यंत्रमानवच अशी आपली समजूत होते. आर्थर कोस्लर 'द स्लीपवॉकर्स' ह्या त्यांच्या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत म्हणतात, 'The History of Science in a relative newcomer on the scene, and the biographers of its Cromwells and Napoleons are as yet little concerned with psychology; their heroes are mostly represented as reasoning machines on austere marble pedestals– probably on the assumption that in the case of a Philosopher of Nature (scientist), unlike that of a statesman or conqueror, character and personality are irrelevant.

त्याचप्रमाणे शास्त्राची प्रगती हा एक सलग व सतत प्रगतीच्या दिशेने झेपावणारा आलेख आहे या प्रचलित समजुतीलादेखील 'द स्लीपवॉकर्स' हे आर्थर कोस्लर याचे पुस्तक छेद देते. आर्थर कोस्लर असेही दाखवून देतात की, बहुसंख्य वैज्ञानिक शोध कोलंबसाला ज्याप्रमाणे भारतखंडाचा शोध लावता लावताना अमेरिका सापडली त्याप्रमाणे लागलेले आहेत. म्हणूनच ते म्हणतात, '... the manner in which some of the most important individual discoveries were arrived at reminds one more of a sleepwalker's performance than an electronic brain's.'

'द स्लीपवॉकर्स' ह्या पुस्तकात ज्याप्रमाणे कोपर्निकस, केप्लर, टायकोब्राही, गॅलिलिओ इत्यादींची चित्तवेधक चरित्रे आहेत, त्याचप्रमाणे मानवाचे खगोलशास्त्राचे ज्ञान कसकसे उत्क्रांत होत गेले व त्यामुळे त्याची विश्वासंबंधीची कल्पना कसकशी बदलत गेली यांची चिकित्सक व शास्त्रीय मीमांसादेखील आहे.

आर्थर कोस्लर यांच्या विज्ञानविषयक पुस्तकांपैकी सर्वांत मौलिक म्हणून 'दि ॲक्ट ऑफ क्रीएशन' या पुस्तकाचा उल्लेख करावयास हवा. एखादी कल्पना स्फुरते कशी ? तिच्या निर्मितीमागे कोणती प्रक्रिया दडलेली आहे ? ह्या विवाद्य विषयावरील उहापोह प्रस्तुत पुस्तकात आढळतो. हा विषय विवाद्य अशासाठी की, मानवी मनाचा पुरेसा तलास शास्त्रज्ञांना अद्यापही लागलेला नाही व त्यामुळेच निर्मितिप्रक्रियेसंबंधीची मते ही अंदाजाच्या पातळीवरच राहतात. त्यांची सत्यासत्यता पडताळून पाहता येत नाही. एखाद्या यंत्राचे कार्य कसे चालते हे जसे सांगता येते व सिद्ध करून दाखविता येते तसे मानवी मनाचे कार्य कसे चालते हे जोवर सांगता येत नाही वा सिद्ध करून दाखविता येत नाही, तोवर निर्मितिप्रक्रियेचे गूढ कायम राहणार आहे.

आर्थर कोस्लर म्हणतात की, निर्मितिक्षमता ही काही मानवाची मक्तेदारी नाही. उत्क्रांतीच्या सर्व टप्प्यांवरील प्राण्यांमध्ये ही गोष्ट आढळून येते. तसेच विज्ञान, वाङ्मय व कला या परस्परांपासून भिन्न समजल्या जाणाऱ्या क्षेत्रांमधील निर्मितिप्रक्रियेच्या स्वरूपात अनेक बाबींमध्ये समानता असते, असे आर्थर कोस्लर प्रतिपादितात. शास्त्रज्ञाला अंतर्दृष्टी प्राप्त होऊन समस्येची उकल होते तेव्हाची त्याची मानसिक स्थिती व वाङ्मय अथवा कलेच्या प्रांतातील निर्मात्याला एखाद्या कलाकृतीची (artifact) कल्पना स्फुरते तेव्हाची त्याची मानसिक स्थिती यांत साम्य असते हे आर्थर कोस्लर अनेक उदाहरणांच्या साहाय्याने दाखवून देतात. निर्मितिप्रक्रियेत अबोध मन हे फार महत्त्वाची भूमिका बजावते असे सांगून कोस्लर पुढे म्हणतात की, एखाद्या विषयाबद्दलच्या सर्व मार्गांनी मिळ-

विलेल्या कल्पना अबोध मनात स्फूर्तीच्या क्षणी विशिष्ट आकार धारण करतात व निर्मिती होते. याच संदर्भात त्यांनी मांडलेल्या ‘ द्विसंदर्भीकरण (bisociation) तत्त्वा’चा उल्लेख करणे अपरिहार्य आहे. एखादी कल्पना अथवा घटना दोन परस्परविरोधी संदर्भांत एकसमयावच्छेदेकरून अनुभवणे, अशी द्विसंदर्भीकरणाची व्याख्या ते करतात (Bisociation is perceiving an idea or event simultaneusly in two habitually incompatible frames of reference.). द्विसंदर्भीकरण हा निर्मितीचा आत्मा असल्याचे कोस्लर यांनी विज्ञान, कला, वाङ्मय यांतील निर्मितीची अनेक उदाहरणे घेऊन दाखवून दिले आहे. यांतील एक सिरॅक्यूजच्या आर्किमिडीजचे आहे सिरॅक्यूजचा राजा हीरो याला निखळ सोन्याच्या म्हणून दिलेल्या मुकुटात चांदीची भेसळ असावी, अशी शंका आल्याने त्याने आर्किमिडीजचे याबाबत मत विचारले. आर्किमिडीजला सोन्याचे विशिष्ट वजन माहीत असले तरी त्याचा उपयोग नव्हता; कारण तो मुकुट वितळवल्याशिवाय त्याची घनता मोजणे अशक्य होते. या समस्येची उकल होत नसल्याने भंडावलेला आर्किमिडीज एक दिवस स्नानासाठी टबमध्ये शिरला. साहजिकच आर्किमिडीजचे शरीर पाण्यात शिरल्यावर टबातील पाण्याची पातळी वाढली. ही गोष्टदेखील आर्किमिडीजच्या दृष्टीस अनेकदा आली असणार. परंतु ह्या गोष्टीचे आर्किमिडीजपुढे असलेल्या समस्येशी द्विसंदर्भीकरण झाले व एकाएकी त्याला जाणीव झाली की, त्याच्या शरीराने बाजूस सारलेल्या पाण्याची घनता ही त्याच्या शरीराच्या घनतेइतकी असणार. याचाच अर्थ असा की, मुकुटास कोणतीही इजा न पोचविता त्याची घनता मोजणे शक्य आहे !

‘ द घोस्ट इन् द मशीन ’ या पुस्तकात आर्थर कोस्लर यांनी उत्क्रांतीविषयीची त्यांची मते मांडली आहेत. या विषयावरील प्रचलित व मान्य मतांपेक्षा त्यांची मते काहीशी वेगळी आहेत. डार्विन किंवा निओ–डार्विनपद्धतीने उत्क्रांती झाली असेल असे ते मानीत नाहीत. मानव हा ‘ चान्स क्रीएशन ’ नाही असे प्रतिपादन करून ते पुढे म्हणतात की, उत्क्रांतीत इच्छेचा (Will) वाटा फार मोठा आहे.

विज्ञानाने आपले कार्यक्षेत्र विस्तारित करणे आवश्यक आहे. अतींद्रीय अनुभवांची दखलदेखील विज्ञानाने घ्यावयास हवी, असे ते ‘ द रूट्स ऑफ कोइन्सिडन्स ’ या पुस्तकात म्हणतात.

‘ जेनस : ए समिंग अप् ’ या पुस्तकात आर्थर कोस्लर यांनी त्यांची बहुचर्चित दोन मेंदूंची कल्पना मांडली आहे. ते म्हणतात की, अर्वाचीन मानवाला दोन मेंदू प्राप्त झाले असून त्यांपैकी नवीन उत्क्रांत मेंदू हा जुन्या मेंदूवर टोपी असावी असा आहे. हा नवा उत्क्रांत मेंदू भयावह क्षमतेचा असून त्यास पूर्ण वाव मिळाल्यास तो मानवाला पराकोटीचा महत्त्वाकांक्षी, क्रूर, आक्रमक व विध्वंसक बनवू शकेल. त्यामुळेच त्याच्या क्षमतेचे जितके दमन करता येईल तितके चांगले, असे ते म्हणतात. या जाणिवेमुळेच भौतिक सुखांपासून मानवाला परावृत्त करणाऱ्या पौर्वात्य तत्त्वज्ञानाकडे आर्थर कोस्लर आकृष्ट झाले. केवळ ह्या तत्त्वज्ञानाचा अंगिकार केला तरच नवीन उत्क्रांत मेंदूस कमीतकमी वाव मिळून सर्वनाशापासून आपला बचाव होणे शक्य आहे अशी त्यांची धारणा बनली.

आर्थर कोस्लर यांच्या विज्ञानविषयक लिखाणाचा हा एक संक्षिप्त आढावा आहे. त्यांनी त्यांच्या पुस्तकांतून मांडलेल्या सर्वच कल्पना पटतील असे नाही. त्या सर्व बरोबर आहेत असा खुद्द कोस्लर यांचादेखील दावा नाही. परंतु त्या विचारास खाद्य पुरवतात यात संशय नाही. मात्र त्यांची विज्ञानविषयक मते समजून घेण्यासाठी त्यांची वर उल्लेख केलेली विचारपरिप्लुत पुस्तके मुळातून वाचणे निश्चितच आवश्यक आहे.

मनुष्याचा विज्ञान-वारसा

व. त्रिं. चिपळोणकर

सामान्य मनुष्याच्या जीवनात विज्ञान व तंत्र-विद्या यांचे स्थान आधुनिक काळात बरेच महत्त्वाचे झाले आहे. आपण स्वयंपाकघरात वापरीत असलेली विविध साहाय्यक यांत्रिक व विद्युतसाधने व दळण-वळणाकरिता उपयोगात आणत असलेली रेल्वे, मोटर, विमान, दूरध्वनी, रेडियो, दूरदर्शनसंच या सर्व गोष्टी लक्षात घेता या विधानाची सत्यता पटते. सामान्य मनुष्याच्या आयुष्यात विज्ञानाचा प्रवेश वाफेच्या इंजिनाचा जेव्हा शोध लागला तेव्हा-पासून झाला असे काही लोक समजतात. औद्योगिक क्रांतीची सुरुवात या कालखंडापासून झाली असे मानले, तरी वाफेच्या इंजिनाची निर्मिती विज्ञाना-मधील कोणत्यातरी एका शोधापासून झाली असे म्हणता येत नाही. या उलट, अगोदरपासूनच अस्तित्वात असलेल्या वाफेच्या इंजिनाच्या कार्याच्या सैद्धांतिक मीमांसेपासून ऊष्मागतिकी या विज्ञानाच्या विभागाची सुरुवात झाली, असे म्हणावे लागते. इ.स.१८६० नंतर मात्र विज्ञानामधील शोध व त्याचा तांत्रिक उपयोग यांमध्ये परस्पर संबंध असलेला सापडतो. या विकासावरील काही महत्त्वाचे टप्पे पुढील प्रमाणे होते : दूरध्वनी १८८०, जनित्रद्वारा वीजपुरवठा १८८२, विमान १९०८, रेडियो १९२०, आणवीय ऊर्जा १९४२, दूरदर्शन १९५०. या प्रगतीमागे असलेली तात्त्विक विचारसरणी व अन्वेषणपद्धती यांचे परिशीलन लेखाच्या पुढील भागात करायचे योजले आहे. विज्ञानामध्ये जे शोध लागतात, त्यांमध्ये कोणत्या वैचारिक प्रक्रियांचा अंतर्भाव होतो, विज्ञानप्रणीत अन्वेषणपद्धतीची वैशिष्ट्ये कोणती, यांविषयीचे विवेचन येथे थोड-क्यात केले आहे.

प्रत्येक जीवमात्राला ज्ञानप्राप्तीकरिता दोन मार्ग उपलब्ध असतात. एक असते उपजत ज्ञान जे मिळविण्याकरिता प्रयत्न करावा लागत नाही, जे ज्ञान जीनद्वारा प्राण्याच्या एका पिढीपासून दुसऱ्या पिढीपर्यंत आपोआप पोहोचवले जाते. ज्ञान मिळ-विण्याचा दुसरा मार्ग म्हणजे ते प्रत्यक्ष अनुभवाद्वारे मिळविणे, हा होय. जन्मलेल्या मुलाला कसे रडावे हे शिकवावे लागत नाही. गाईचे वासरू जन्मल्या-पासून थोड्या वेळातच उभे राहू शकते. झाडाच्या पानांनी कोणता आकार घ्यावयाचा, त्याचा रंग, वास कसा असावा या सर्व गोष्टी झाडाच्या बीमध्ये असणाऱ्या जीनमुळे निश्चित होत असतात. उपजत प्राप्त होणाऱ्या ज्ञानाची अशी अनेक उदाहरणे देता येतात. अनुभवाने शिकण्याची क्षमता सर्व प्राण्यांत कमीअधिक प्रमाणात सापडते. जनावरांना शिकविता यते; पण त्यामध्ये विचारविनिमय करण्याची शक्यता नसल्यामुळे, अशा प्रकारे मिळविलेले ज्ञान त्या व्यक्तीपुरतेच मर्यादित राहते. लहान मूलसुद्धा शिकते; पण मनुष्याने जेव्हा विचाराचे प्रदर्शन करण्याकरिता भाषा व तिची नोंद करण्याकरिता लिपी शोधून काढली तेव्हा एका व्यक्तीला आपणास मिळालेल्या अनुभवाची अनुभूती दुसऱ्या व्यक्तीस करून देणे शक्य होऊ लागले. एवढेच नव्हे, तर लिपीद्वारा या अनुभवाची नोंद करणे जेव्हा सुरू झाले, तेव्हा एका पिढीस मिळालेल्या अनुभवाचा फायदा दुसऱ्या पिढीस मिळणे शक्य झाले. त्या-बरोबरच ज्ञानाचा संग्रह किंवा संकलित माहिती वाढू लागली. संग्रहित ज्ञानभांडाराचा सतत वाढणारा वारसा हे मनुष्यजातीचे वैशिष्ट्य झाले. ही प्रक्रिया इतर जनावरांमध्ये होत नाही किंवा वनस्पतींमध्ये पण होताना आढळत नाही. उत्क्रांतिवादाप्रमाणे अनुभवजन्य ज्ञानाचे जीनद्वारा प्रेषित होणाऱ्या ज्ञानप्रकारामध्ये रूपांतर होणे शक्य असते. पुष्कळ संशोधन व प्रयत्न केल्यानंतरसुद्धा अशा प्रक्रियेबद्दल फारच थोडी माहिती किंवा तपशील मिळतो. त्यामुळे ही प्रक्रिया कोणत्या परिस्थितीत कार्यान्वित





अनुक्रमणिका

होते याबद्दल सध्या तरी निश्चित पुरावा नाही, असे म्हणावे लागते. बाह्य प्रेरणेकरवी वनस्पतीमध्ये असे जननिक बदल घडवून आणता येतात, याबद्दल मात्र भरपूर पुरावा उपलब्ध आहे. भारतामध्ये व इतर देशांमध्ये विविध धान्याकरिता ज्या संकरित जाती तयार करण्यात येत आहेत, त्या क्रियेमध्ये या तत्त्वाचा वापर केलेला असतो. प्राणी व मनुष्य यांमध्ये अशा प्रकारचे बदल घडवून आणता येतील की नाही आणि ते शक्य असल्यास घडवून आणावे की नाही, हा विवाद्य प्रश्न आहे. त्यामुळे त्याचा विचार येथे केला नाही.

काही थोडे अपवाद सोडता मनुष्याला मिळणारा अनुभव हा त्याच्या पंचेंद्रियांच्या साहाय्यानेच मिळत असतो. यामध्ये निरीक्षणाचा भाग महत्त्वाचा असल्यामुळे इंद्रियांपैकी दृष्टी ही विशेष महत्त्वाची अशी गोष्ट समजली जाते. आधिभौतिक जगातील कोणतीही घटना अवकाश व काल यांच्या संदर्भात घडत असते. घटना घडते ती अमुक एका ठिकाणी व एका विवक्षित कालखंडामध्ये घडते, असा याचा अर्थ असतो. त्यांपैकी अवकाशाविषयीचा अंदाज किंवा त्याविषयीची कल्पना मनुष्याला मुख्यत्वेकरून दृष्टीमुळेच मिळते. आनंद, दुःख, स्मृती इत्यादींसारखे काही व्यक्तिगत संवेदनात्मक अनुभव आहेत, की ज्यांना अवकाशाचा संदर्भ देता येत नाही. आनंदाचे स्थान अमुक आहे तर दुःखाचे स्थान तमुक आहे, असे निर्देशित करणे शक्य नसल्यामुळे या अनुभूतींना फक्त कालामध्येच अस्तित्व असावे असे मानणे प्राप्त होते. कालप्रवाहाची जाणीव कशामुळे होते, याविषयी स्पष्ट खुलासा अजून तरी उपलब्ध नाही. मनुष्य व त्याभोवतालचे विश्व यांमधील संबंध वर्तमानकाळाच्या 'क्षूरधारा' द्वारे होत असल्यामुळे वर्तमानकाळात घडणाऱ्या घटनांचेच निरीक्षण मनुष्य नेहेमी करू शकतो. अवकाशाशी असंबंधित असे जसे अनुभव आहेत की ज्यांना फक्त कालामध्येच अस्तित्व आहे, त्याप्रमाणे कालाशी असंबंधित म्हणजे फक्त अवकाशात असणाऱ्या घटना आढळत नाहीत.

विज्ञान अस्तित्वात येण्यापूर्वी अनेक वर्षे आधी मनुष्यप्राणी अनुभवापासून शिकावयास लागला व यानंतर काही काळानंतर तो या अनुभवांची नोंद करून ठेवावयास शिकला. निरीक्षणाने आढळणाऱ्या निरनिराळ्या घटना व त्यांमधील परस्परसंबंध तो आपल्या कल्पनाशक्तीच्या द्वारे शोधू लागला. या प्रक्रियेत जे दोन महत्त्वाचे टप्पे असतात, ते लक्षात घ्यावयास पाहिजेत : फूल आणि वास यांचा परस्परसंबंध, चंद्र पृथ्वीभोवती फिरतो त्यामुळे त्यांमध्ये असलेला परस्परसंबंध या दोन्ही गोष्टी निरीक्षण व कल्पनाशक्ती यांच्या साहाय्याने कळतात. पण तेवढ्याने भागत नाही. अंधश्रद्धेची सुरुवातसुद्धा परस्परसंबंधांच्या प्रचीतीद्वारेच होत असते. अमुक एक देव नवसास पावतो असे जेव्हा भक्त मानतो, तेव्हा त्यामागे अशा प्रकारची अनुभवजन्य प्रचीती ही काही प्रमाणात असतेच. भक्ताने काढलेला निष्कर्ष काकतालीय स्वरूपाचा आहे की त्यामागे सांख्यिकीय परस्परसंबंधप्रचीती आहे, हा संशोधनाचा विषय असतो. दोन घटनांमध्ये कार्यकारणभाव प्रस्थापित करण्याकरिता त्यांमध्ये सांख्यिकीय परस्परसंबंध दाखविणे हा पहिला टप्पा असतो आणि येथपर्यंत विज्ञान व अंधश्रद्धा यांमध्ये भेद करता येत नाही. सांख्यिकीय परस्परसंबंध प्रस्थापित करण्याच्या निकषाबद्दल खालील उदाहरणामुळे खुलासा होईल. समजा, आपणास मलेरियावर क्विनाइन हे एक गुणकारी औषध आहे, असे सिद्ध करावयाचे आहे. याकरिता मलेरियाग्रस्त अशा सुमारे शंभर (किंवा त्यांहून अधिक) रोग्यांस हे औषध दिले जाते. मिळणारा परिणाम औषधामुळेच झाला याबद्दल संदेह नको म्हणून हे सर्व रोगी एकाच नियंत्रित परिसरात ठेवलेले असतात. रोग्यांपैकी ६०–६५ टक्के जण जर बरे झाले, तर क्विनाइन व मलेरिया यांमध्ये सांख्यिकीय परस्परसंबंध प्रस्थापित झाला आहे, असे मानतात. मलेरिया क्विनाइनने कसा बरा होतो, त्यामागे कार्यपरंपरा काय असते यांविषयी या पद्धतीमध्ये बुद्धिपुरस्सर अशी काही विचारणा केली जात नाही.

कल्पनाशक्ती ही मनुष्यास मिळालेली एक मोठी देणगी आहे. घटनाघटनांमधील परस्परसंबंधाचे विश्लेषण तो कार्यकारणभावाच्या स्वरूपात जेव्हा करू लागतो तेव्हा विज्ञानाची खरी सुरुवात झाली, असे म्हणता येते. परस्परसंबंधांची सैद्धांतिक उपपत्ती लावण्याचा येथे प्रयत्न केला जातो. त्यापासून

अनुक्रमणिका

एक सर्वव्यापी तत्त्व मिळविण्याचा प्रयास केला जातो. या प्रक्रियेमधील विविध टप्प्यांचे दर्शन पुढील उदाहरणांमध्ये घडते. टायको ब्राहे यांनी अनेक वर्षे ग्रहांचे प्रत्यक्ष निरीक्षण करून त्यांच्या गतीविषयी प्रदत्त (संकलित संख्यात्मक माहिती) गोळा केला. कल्पनाशक्तीचा उपयोग करून मनामध्ये काही सुलभ प्रतिमा गृहीत धरून न्यूटनने या सर्व प्रदत्तांचा एकत्रित अर्थ लावून त्यापासून व्यापक अशा गुरुत्वाकर्षण या सर्वव्यापी तत्त्वाचा शोध लावला. सैद्धांतिक मीमांसा हा विज्ञानाचा एक आवश्यक असा भाग आहे, असे म्हणता येते. या मीमांसेमुळे अंधश्रद्धा व वैज्ञानिक सत्य यांमध्ये फरक करता येतो. वैज्ञानिक सत्यामध्ये केवळ सांख्यिकीय परस्परसंबंध नसून त्याकरिता एक सैद्धांतिक मीमांसा पण उपलब्ध असते.

वरील प्रक्रियेमध्ये कल्पनाशक्ती व प्रतिमा या दोहोंना महत्त्वाचे असे स्थान आहे. कल्पनाविलास व प्रतिमानिर्मिती हे दोन्ही मानवी मनाचे मूलभूत गुणधर्म आहेत. सामान्य लोकांचा समज असा असतो की, काव्य, चित्रकला, संगीत किंवा साहित्य इ. मानव्य कलाक्षेत्रांमध्येच कल्पनाविलासाला स्थान असते. हा समज बरोबर नाही. विज्ञानामध्येसुद्धा कल्पनाविलासाला महत्त्वाचे असे स्थान असते. मनुष्याच्या मनात ज्या कल्पना येतात, त्या सत्यसृष्टीमधील परिस्थितीने मर्यादित असतात, हे म्हणणेसुद्धा बरोबर नाही. उदा., अणु-आंदोलकाची ऊर्जा ही काही ठराविक मूल्येच धारण करू शकते, या पुंजसिद्धांतामधील प्लांक यांच्या गृहीताला सत्यसृष्टीमध्ये दाखला मिळत नाही. प्रकाशाला कणाचे व तरंगाचे असे दोन्ही गुणधर्म आहेत या आधुनिक भौतिकीमधील संकल्पनेला दैनंदिन जीवनातील अनुभवाचा आधार मिळत नाही. याउलट, वेल्स यांच्या 'टाईम मशीन' या कादंबरीमध्ये आईन्स्टाईन यांच्या सापेक्षतावादाची बीजे सापडतात. काही आधुनिक पाश्चात्त्य चित्रकारांच्या चित्रांमध्ये आकाश पिवळ्या रंगाचे असे दाखविले आहे. प्रत्यक्ष आकाश पिवळ्या रंगाचे कधीच असत नाही; पण चित्रात त्याला हा रंग दिल्यामुळे त्यामध्ये जो भाव दाखवायचा असतो त्याचा आविष्कार जास्त स्पष्टपणे होतो, असा दावा केला जातो. व्यंगचित्रामध्ये हाच परिणाम जास्त भडकपणे दिसून येतो. व्यंगचित्रामधील आकृती सत्यसृष्टीमधील त्यांच्या प्रतिरूपांपेक्षा खूपच वेगळ्या असतात; पण त्या योगे काही भावांचे दर्शन अधिक प्रभावीपणे, अधिक भडकपणे करता येते, ही गोष्ट मान्य करावी लागते. कल्पना-विलासाकरिता विज्ञानामध्येसुद्धा आणखी काही उदाहरणे देता येतात. वस्तूचा आकार डोळ्यांनी पाहून आपण त्याचा पडताळा मिळवू शकतो, पण आपण त्याची परिमाणे निर्देशित करण्याकरिता ज्या संख्या वापरतो, त्यांस सत्यसृष्टीमध्ये काहीच स्थान नसते. मनुष्याच्या कल्पनाशक्तीमधून अंक निर्माण झाले आहेत. त्याकरिता बेरीज, गुणाकार इ. गणितीय क्रिया त्यांवर केल्या जातात. त्या क्रियांमागे कोणत्याही प्रकारचा तर्कवाद नाही. निव्वळ अनुभवाने ठरविलेले असे ते संकेत आहेत. यांचा उपयोग केला असता आपणास सुसंगत अशी उत्तरे मिळतात, एवढेच कारण या क्रियेच्या यथार्थतेकरिता देता येते. कदाचित शून्य या अंकाला भौतिकीय अर्थ असू शकेल; पण $\sqrt{-१}$ यासारख्या संख्येला असा काही अर्थ देणे शक्य होत नाही. तुमचे घर व त्याला दिलेला घरक्रमांक यांमध्येसुद्धा काही तद्‌रूपता नाही. भौतिकीमध्ये वस्तूचे द्रव्यमान, तीवरील विद्युत्‌भार या संकल्पनांना सत्यसृष्टीमध्ये काहीच आधार असत नाही. कारण या गोष्टी प्रत्यक्ष प्रयोगाने पडताळण्याजोग्या नाहीत. या संकल्पनांचा उपयोग केला असता आविष्काराचे आकलन सुलभ होते. त्याचे वर्णन जास्त नीटस व सौंदर्यविज्ञानदृष्ट्या जास्त समाधानकारक होते. भौतिकी विषयावरील चर्चेत सौंदर्यविज्ञानदृष्टी या निकषाच्या उल्लेखाने आश्चर्य वाटण्याची शक्यता आहे, म्हणून त्याबद्दल थोडा खुलासा करू या. फार पूर्वीच्या काळी सूर्यमालेमधील ग्रह पृथ्वीभोवती प्रदक्षिणा घालत असतात, असे गृहीत धरले जात असे. या ग्रहांची स्पष्ट स्थिती म्हणजे आकाशातील स्थान काढण्याकरिता न्यूटनपूर्व काळात काही गणितीय सूत्रे पण उपलब्ध होती. या सूत्रांच्या योगे स्पष्ट ग्रह काढणे हे अत्यंत किचकट व कष्टाचे असे काम होते. न्यूटनने जेव्हा सर्व ग्रह सूर्याभोवती फिरतात असे गृहीत धरले, तेव्हा मिळणाऱ्या गणितीय सूत्राचे स्वरूप

अनुक्रमणिका

सोपे व सरळ असे झाले. आईन्स्टाईन यांच्या सापेक्षतावादाप्रमाणे सर्व गती सापेक्ष असतात. त्यामुळे तुम्ही सूर्य स्थिर असून पृथ्वी व इतर ग्रह त्याभोवती फिरतात असे वर्णन केलेत किंवा बुध हा ग्रह स्थिर असून त्याभोवती इतर सर्व ग्रह भ्रमण करतात असे म्हटलेत, तर तर्कदृष्टया ही दोन्ही वर्णने सारख्याच यथार्थतेची असतात. पण गणितीय दृष्टया या दोन वर्णनांमध्ये फरक आढळतो. सूर्य स्थिर आहे असे मानून मिळणारी सूत्रे सरळ व सौंदर्यविज्ञानदृष्टया सरस असतात म्हणून त्यांचा स्वीकार करावा, असे भौतिकीचे मत आहे. भौतिकीमध्ये सममिती या निकषाचा पण उपयोग केला जातो. याच्या वापराकरिता सौंदर्यविज्ञानदृष्टी याशिवाय दुसरे कोणतेही समर्थन देता येत नाही. दोन वस्तूंमधील गुरुत्वाकर्षणी प्रेरणेकरिता असणारे गणितीय सूत्र घ्या. या सूत्राद्वारे ही प्रेरणा या दोन वस्तूंमधील अंतराच्या वर्गाच्या व्यस्त प्रमाणात चलन दाखविते. सममितितत्वाचा उपयोग केला, तर या चलनाचे स्वरूप काही अंशी स्वयंसिद्ध आहे, असे दाखविता येते. दोन वस्तूंमधील अंतर तेवढेच ठेवून त्यांच्या एकमेकांच्या सापेक्ष असणाऱ्या दिशा बदलल्या, तर या प्रेरणेचे मूल्य बदलण्याचे काही कारण नाही, असे सममितीचे तत्त्व सांगते. त्यामुळे या चलनामध्ये अंतराचा व्यस्त वर्ग किंवा चतुर्थघात यावयास पाहिजे हा निर्बंध येतो. आधुनिक भौतिकीमध्ये निरनिराळ्या प्रकारच्या सममितितत्त्वांचा उपयोग करून ऊर्जेची अक्षय्यता यांसारखे पूर्वी गृहीत धरण्यात आलेले सिद्धांत स्वयंसिद्ध आहेत, असे दाखविण्यात आले आहे. पदार्थाच्या अणुकेंद्रात असणाऱ्या प्रोटॉन व न्यूट्रॉन यांपेक्षाही सूक्ष्म व मूलभूत असे अनेक मूलकण आधुनिक भौतिकीमध्ये सापडले आहेत. त्यांचे वर्णन करण्याकरिता वापरल्या जाणाऱ्या संकल्पना पहा. या कणांना द्रव्यमान आहे, विद्युतभार आहे, समता आहे, मोहकता आहे, रंग आहे असे वर्णन केले जाते. या प्रत्येक संकल्पनेचे संख्येच्या स्वरूपात मापन करता येते. काव्यातील भाषा व आधुनिक भौतिकीमधील भाषा कल्पनाविलासाच्या दृष्टीने पाहता एकमेकांच्या किती जवळ आल्या आहेत, याची सार्थ कल्पना येते.

कल्पनाविलास जर विज्ञान व अ-विज्ञान या दोहोंमध्ये सारख्याच महत्त्वाचे कार्य करतो असे जर मानले, तर या दोन विचारपद्धतींमध्ये फरक कोठे आहे, असा प्रश्न साहजिकच उद्भवतो. परिस्थिती अशी आहे की, विज्ञानामधील प्रत्येक संकल्पना प्रयोगाने सिद्ध करण्याजोगी नसली, तरी तीबद्दल अप्रत्यक्ष परिस्थितिजन्य पुरावा प्रयोगाने मिळविता येतो. एक संकल्पना गृहीत धरली, तर तिच्यापासून काही अपेक्षा निर्माण होतात, त्यांपासून काही भाकिते करता येतात. प्रयोगशाळेत या भाकितांची प्रयोगांद्वारे तपासणी करून मूळ संकल्पना सुसंगत आहेत की नाहीत, हे पाहता येते. उदा., सापेक्षतावादापासून असे कळते की, वस्तूचे द्रव्यमान तिच्या वेगाप्रमाणे वाढावयास पाहिजे. इलेक्ट्रॉनचा वेग वाढतो तसे त्याचे द्रव्यमान वाढते हे प्रयोगशाळेत प्रयोगांद्वारे सिद्ध केले गेले. दोन घटनांमधील कालांतर निरीक्षकाच्या वेगावर अवलंबून असते, हा सापेक्षतावादापासून मिळणारा दुसरा निष्कर्ष पण प्रयोगाने सिद्ध करण्यात आला आहे. विज्ञानामधील संकल्पनांना असा अप्रत्यक्ष पडताळा मिळत असल्यामुळे चुकीच्या संकल्पना आपोआपच नष्ट होतात. न्यूटनच्या काळामध्ये प्रकाशऊर्जेचे प्रक्षेपण कणाच्या स्वरूपात होते, अशी संकल्पना प्रचलित होती. त्यानंतर झालेल्या नव्या प्रयोगांनी ही संकल्पना चूक आहे, असे दाखविले गेले. अशी परिस्थिती अ-विज्ञानामध्ये आढळत नाही; एवढेच नव्हे तर विज्ञानाच्या सर्व विभागांमध्ये पण ती सारख्या प्रमाणात सापडत नाही. भौतिकी व गणित ही विज्ञानामधील सर्वांत जास्त अचूक व निश्चित अशी शास्त्रे आहेत. याचे स्पष्टीकरण करण्याकरिता प्रथम भौतिकी याविषयी विचार करू.

भौतिकीमध्ये मापनाला विशेष महत्त्व असते. भौतिकी म्हणजे मापनविज्ञान अशी पण त्याची व्याख्या करण्यात येते. भौतिकीमध्ये अशाच राशी बहुतांशी विचारात घेतल्या जातात की, ज्यांचे मापन करणे शक्य असते. वस्तूला रंग, वास, आकार यांसारखी वैशिष्टये असतात; पण त्यांचे परिशीलन भौतिकीमध्ये केले जात नाही. त्यामध्ये वस्तूची लांबी, रुंदी, वजन, घनता यांसारख्या गुणधर्मदर्शक राशींवरच भर दिलेला असतो. याचा अर्थ असा होतो की, मूळ वस्तूच्या ऐवजी गणितीय कृत्याला सुलभ असे त्याकरिता एक प्रतिरूप गृहीत धरून, वस्तूची

वर्तणूक, गती इ. गोष्टींबद्दल आपण भाकीत करीत असतो. सत्य व प्रतिरूप किंवा गृहीत धरलेली प्रतिमा यांमध्ये संपूर्ण एकरूपता होणे कधीच शक्य नसल्यामुळे त्यावरून वर्तविलेले भाकीत पण संपूर्णपणे अचूक असणार नाही हे स्पष्ट आहे. ही परिस्थिती लक्षात घेऊन भौतिकीमध्ये अंतिम सत्य नसते, असे विधान बऱ्याच वेळा केले जाते. प्रदत्ताचे प्रमाण जसे वाढते तसे प्रतिरूप व मूळ वस्तू यांमधील फरक अवश्य कमी होतो; पण तो संपूर्णपणे कधीच नष्ट होत नाही. बऱ्याचशा प्रमाणात प्रदत्त अचूक स्वरूपात मिळाल्यामुळे भौतिकीमधील मीमांसा ही नेहमीच गणितीय स्वरूपात मांडली जाते. ज्या आविष्काराचे वर्णन करण्यास शब्द अपुरे पडतात, त्यांचे अगदी यथार्थ वर्णन गणितीय सूत्राद्वारे करता येते. प्रत्यक्ष निरीक्षण व गणितीय विश्लेषण यांची अतूट जोड भौतिकीमध्येच मिळते. खगोलशास्त्रात पण गणितीय मांडणी असते; पण त्या शास्त्रात निरीक्षणक्रियेमध्ये कमतरता असते. पृथ्वीवरील प्रयोगशाळेत नियंत्रित परिसर–परिस्थितीमध्ये ज्याप्रमाणे निरीक्षण करता येते, त्या प्रकारचे निरीक्षण अवकाशामधील जडवस्तूंवर करणे शक्य नसते. रसायनशास्त्र, वनस्पतिशास्त्र, प्राणिशास्त्र किंवा वैद्यक ही विज्ञानाची महत्त्वाची अंगे आहेत. यांमध्ये निरीक्षण मोठ्या प्रमाणात करता येते; पण त्याकरिता बहुतेक वेळा गणितीय मांडणी किंवा मापन शक्य नसते. उदा. स्टार्चद्रव्यामध्ये आयोडिन मिसळले असता एकदम जादू होऊन द्रवाचा रंग निळा होतो. याकरिता गणितीय मीमांसा देणे शक्य नसते. प्राणिशास्त्रामध्ये सूक्ष्म निरीक्षण करून त्याच्या शारीरिक रचनेबद्दल खूप तपशीलवार अशी माहिती मिळविली जाते. अशाच प्रकारचे संशोधनकार्य वनस्पतिशास्त्र किंवा वैद्यक यांमध्ये पण केले जाते. पण याकरितासुद्धा गणितीय मीमांसा देणे शक्य नसते. जैविक शास्त्रामध्ये तर हा फरक आणखी प्रकर्षाने जाणवतो. एका टोकास आकाशातील ग्रहाच्या गतीचा आकृतिबंध लक्षात आणा, लंबकाचा गतिमार्ग ध्यानात आणा व दुसऱ्या टोकाला एक शेळी शेतात चरत आहे तेव्हा होणाऱ्या तिच्या गतीचा आकृतिबंध लक्षात आणा म्हणजे या दोन प्रकारच्या विज्ञानविभागांमध्ये केवढा फरक आहे, हे ध्यानात येईल. विज्ञानाच्या सर्व विभागांमधील परिस्थिती सारखी नाही हे त्यावरून समजून येते. परिस्थितीचे स्वरूप अशा प्रकारे विभिन्न असल्यामुळे विज्ञानाची अन्वेषणपद्धत सर्व शाखांकरिता सारखी नाही, असे म्हणावे लागते. विविध विभागांतील पद्धतींचा साकल्याने विचार करून त्यांमध्ये पुढील मूलभूत घटक आहेत असे कळते : १) निरीक्षण, २) मापन, ३) प्रत्यक्ष प्रयोग, ४) गणितीय मीमांसा/तर्कवाद. या गोष्टी फक्त विज्ञानामध्येच वापरल्या जातात असे ठामपणे म्हणणे कठीण दिसते. मध्ययुगीन किमयाकार प्रयोग करीत असत. ज्योतिषाचा निरीक्षणावर भर असतो. गवंडी, सुतार यांसारखे तंत्रज्ञ मापनाचा उपयोग करतात. तर तत्त्वज्ञानी व भूमितितज्ज्ञ तर्कवाद व गणितीय मीमांसा यांवर आपले निष्कर्ष आधारित असतात. त्यामुळे विज्ञानप्रणीत अशी एक विशिष्ट पद्धत आहे, असे म्हणणे कठीण दिसते. भौतिकीमध्ये प्रयोग, निरीक्षण, मापन व गणितीय विश्लेषण यांवर भर दिलेला असतो. रसायनशास्त्र किंवा जैविक विज्ञाने यांमध्ये निरीक्षणाला अधिक महत्त्व दिलेले असते. खगोलशास्त्रामध्ये प्रयोग करणे शक्य नसल्यामुळे तेथे निरीक्षण व तर्कवाद यांना महत्त्व प्राप्त होते. अशा प्रकारे विचार करिता विज्ञानाचे दोन विभाग आहेत असे म्हणता येते. एका बाजूस भौतिकी व गणित यांसारखी अचूक व निश्चित शास्त्रे, तर दुसऱ्या बाजूला वैद्यक, प्राणिशास्त्र यांसारखी स्थूल–शास्त्रे आहेत, असे म्हणावयास हरकत नसावी.

वरील विवेचनावरून हे स्पष्ट होते की, विज्ञानप्रणीत एक विशिष्ट अशी पद्धति–मीमांसा आहे, असे दिसत नाही. त्यामुळे मानव्य व विज्ञान यांमध्ये स्पष्ट व निश्चित अशा सीमारेषा आहेत, असे समजणेसुद्धा शक्य होत नाही. मानवप्राण्याच्या वर्तणुकीवर आधारित अशा अर्थशास्त्र, मानसशास्त्र यांसारख्या मानव्याच्या ज्या शाखा आहेत त्या विज्ञानाच्या जवळ येतात; तर विज्ञानामध्ये वैद्यक, प्राणिशास्त्र यांसारखे विभाग आहेत, ज्यांमध्ये मिळणाऱ्या निष्कर्षांमागे सैद्धांतिक मीमांसा अनेक वेळा नसते. ही शास्त्रे मानव्याच्या अधिक जवळ असतात. कल्पनाविलास हे समाईक सूत्र मात्र मनुष्याच्या या सर्व प्रकारच्या बौद्धिक व्यवहारांच्या मुळाशी आहे, असे म्हणता येते.

अनुक्रमणिका

गोंडी गोत्रनामे आणि त्यांचे सांस्कृतिक संदर्भ

भुजंग मेश्राम

आदिवासींनी आपल्या लोककथा, लोकगीते, दंतकथा, स्थळनामे, कुळनामे इत्यादींतून पिढ्यान् पिढ्या आपल्या संस्कृतीची जपणूक केलेली आहे. अशा संस्कृतीचा अभ्यास व संशोधन करायचे म्हटले, तर निव्वळ पुस्तकी संदर्भ तोकडेच पडतील; त्यांचे लोकसंचित मात्र फार मोलाचे ठरेल.

स्थळनामे आणि गोत्रनामे ह्या न बदलणाऱ्या गोष्टी आहेत. ह्या नामांमधूनसुद्धा बरेच आदिवासी-संस्कृतीसंबंधीचे संदर्भ हाती येतात. नावात काय ठेवलेय, असे इथे आपण म्हणू शकत नाही; कारण गोंडी शब्दावलीत प्रत्येक नावाला स्वतंत्र अर्थ व संदर्भ आहे. उदाहरण म्हणून आपण 'तूप' हे नाव घेऊया. तूप हे दुधापासून बनते, एवढे आपल्याला ठाऊक आहे. पण त्याला तूप हेच नाव का ? ह्याचे उत्तर आपण देऊ शकणार नाही. 'तूप' ह्या शब्दाची फोड करूनही ते शक्य नाही. गोंडी भाषेत मात्र दोन्ही गोष्टी शक्य आहेत. गोंडीत तुपाला 'पालनिय' म्हणतात. पाल म्हणजे दूध. निय म्हणजे तेल. (पाल+निय=पालनिय) ह्याचा अर्थ दुधाचे तेल, म्हणजे तेल म्हणजे तूप. गोंडीतल्या शब्दांची ही वैशिष्टचपूर्ण घडण विचारात घेतली तर गोंडी गोत्रनामांच्या साहाय्याने आपल्याला गोंडी संस्कृतीच्या मूळ इतिहासाकडे जाता येईल.

गोंडांच्या आडनावांमध्ये चार कुळे आहेत. चारदेवे-पाचदेवे-सहादेवे आणि सातदेवे. ह्यांना गोंडीत अनुक्रमे नालवेन-सियवेन-सारवेन-येडवेन ही नावे आहेत. गोंडांचे २२ देव ह्या कुळांमध्येच विभागले गेले आहेत. चार + पाच + सहा + सात = बावीस अशी ती विभागणी आहे. ह्या विभागणीमध्ये विविध अर्थपूर्ण संदर्भ देणारी आडनावे आहेत.

उदाहरण म्हणून 'आत्राम' हे सहादेवे कुळातील गोत्रनाम पाहू. आत्राम हे आडनाव ओरिसापासून ते आंध्र प्रदेश-मराठवाड्यापर्यंत सार्वत्रिक दिसते. अशा आडनावांमधून, आगामी पिढ्यांसाठी पूर्वपिढ्या सांस्कृतिक संदेशाचे हस्तांतरण करीत आल्या. आत्राम हे त्याचेच उदाहरण. गोंडीत 'आतर्' म्हणजे सोने आणि 'आम' म्हणजे 'हो', 'बन'. (आतर् + आम = आत्राम) अशी मांडणी केली, की लगेच अर्थ सापडतो. सोने हो, सोन्यासारखा हो, मूल्यवान हो, मोठ्या मानाचा हो, असा अर्थ त्यात सापडतो. सोने हे मूल्याचे प्रतीक म्हणून समोर येते. म्हणूनच की काय, गोंडांच्या जीवनात कलाकुसरीच्या दागदागिन्यांना फार महत्त्व आहे. त्यांच्या दागदागिन्यांची तुलना काही संशोधक मोहंजोदारो येथील दागदागिन्यांशी करतात ते गैर नाही. मोहंजोदारो येथे सापडलेल्या नर्तकीच्या दागिन्यांसारखे दागिने, मूर्तीवरील कलाकुसर, दागिन्यांच्या मुद्रा आणि डोक्यावरील शिंगे आजही गोंड स्त्री-पुरुषाच्या अंगावरील दागदागिन्यांशी सर्वार्थाने मिळतीजुळती आहेत.[१] असो.

खुद्द गोंडांच्या तोंडून 'आत्राम' ह्या गोत्रनामाबद्दल एक दंतकथा ऐकायला मिळते. एकदा मोठ्या देवाने (फेर्सा पेन) गोंड देवांना व इतर देवांना जेवायला बोलावले. फेर्सा पेनने गोंड देवांना खास जागेत बसविले. पण जेवण कसले तर गोड ! गोंड देव मांसाहारी. त्यांची परीक्षा घ्यावी म्हणून एक खार त्याने गोंड देवांच्या पंगतीपुढे सोडली. खार पाहून गोंड देवांच्या तोंडाला पाणी सुटले व फेर्सा पेनने दिलेले स्वादिष्ट जेवण सोडून ते खारीमागे लागले. खार रानातून पळत पळत एका याडीनामक गुंफेत शिरली. त्यामागोमाग गोंडदेव पण शिरले. हे पाहून मोठ्या देवाला राग आला आणि त्याने शिक्षा म्हणून गुंफद्वारावर एक शिळा ठेवून दार बंद केले. ही गोष्ट गोंड देवांच्या, पहांडी कोप्पा लिंगानामक मामाला कळाली. तोच गोंडी संस्कृतीचा आद्य पुरुष. शोधत शोधत तो तिथे आला आणि मोठ्या चातुर्याने त्याने

त्यांची सुटका केली. ह्यांना धनेगुडानामक आपल्या गावी जायचे होते. पण समोर समुद्र होता. तेव्हा समुद्र पार करण्याच्या सोयीसाठी गोंड देवांचे चार समूह पाडले व पैलतीरी एकत्र भेटण्याचे ठरले. गोंडदेव मामाचा आशीर्वाद व संदेश मागू लागले. कारण समुद्र पार करणे म्हणजे कठीण काम. एका टोळीला त्याने एक सोन्याचा बाण दिला व म्हटले 'अत्राम्ट ! ' म्हणजे ह्या सोन्यासारखे व्हा ! सर्वप्रथम तो समुद्र ओलांडून आत्राम गेले व ते मानाचे ठरले. म्हणून तेव्हापासून 'आत्राम' हे गोत्रनाम ते लावू लागले.[१]

अशा प्रकारची गोत्रनामे निसर्गातील गोष्टींशी, झाडांशी, सांस्कृतिक व धार्मिक जीवनाशी संबंधित आहेत. 'दुर्वे' हे गोत्रनाम असेच आहे. आज त्याचे रूप 'धुर्वे' असे आहे.

'धुर्वे' अथवा 'दुर्वे' शब्दाचा अर्थ पाहता (दूर+अवे) असा पाहिला तर अर्थ लवकर लक्षात येईल. गोंडीत 'दूरसमाळ' म्हणजे सरकवणे. दुरसा म्हणजे सरकव. दूर म्हणजे पुढे नेणे. 'अवे' म्हणजे जिंकणारा योद्धा. तेव्हा 'दुर्वे' ह्याचा अर्थ पुढे नेणारा, भरभराट करणारा असाच असावा असे वाटते. काही गोंडी गोत्रानामांच्या शेवटी 'आम' हा प्रत्यय दिसतो. तो संदेशात्मक असा शब्द आहे. 'हो', 'बन' ह्या अर्थाचा.

पोयाम = (पोया=फुलणे, पसरणे) फुलता हो.
टेकाम = (टेका = साग) सागासारखा हो.
मर्काम = (मर्का = आंबा) आंब्यासारखा हो.
तुम्राम = (तुमरी = तेंदू) तेंदूसारखा हो.
पेंदाम = (पेंदा = देवाचा) देवाचा हो.

वरील गोत्रनामांमध्ये फुलणे/पसरणे, साग, आंब्याचे झाड, तेंदू, देव ह्यांचा उल्लेख आला आहे. पोयाम संदर्भातही 'आत्राम' आडनावाचीच दंतकथा आहे. चारदेवे असलेल्या टोळीने पहांडी कोप्पा लिंगाकडून आशीर्वाद वा संदेश मागितला. पहाडी कोप्पा लिंगांची नजर समुद्रावर होती. समुद्रावरून वाफेचे ढग वर जात होते. आभाळात ढगांनी गर्दी केली होती. त्यांकडे पाहून लिंगा हसला. आणि तो म्हणाला 'पोयाम्ट !'. ढग हे फुलत्या फुलाचं प्रतीक म्हणूनच त्यांनी मानलं असावं. ढगांसारखे पसरून ही धरती फुलवा असा अर्थ त्यात असावा. म्हणजेच 'कष्टाची फुले व्हा' हा आशय गर्भित असावा. साग आणि आंबासुद्धा गोंडांमध्ये पूजनीय वृक्ष आहेत. ह्या झाडांना त्यांच्या धार्मिक कार्यात फार महत्त्व आहे. साग हा झाडांचा राजा. एका गोंडी लोकगीतात त्याची साक्ष येते. म्हणून 'सागासारखे व्हा' हा पवित्र संदेश आहे. निसर्गामधून आपल्या जीवनात विविध अर्थ घेणे आणि निसर्गाशी आपले नाते जपणे हे गोंडांत दिसते. 'वुइके' हे सहादेवे कुळातील एक गोत्रनाम आहे. वाघ हे त्यांचे कुलदैवत आहे. ह्या दोन्ही गोष्टींचा मिलाफ त्या शब्दाच्या अर्थात आहे. 'वयूक' म्हणजे 'आऽ वासणे किंवा ओरडणे' आणि 'इके' ह्या प्रत्ययाचा अर्थ 'करणारा'. वुइके म्हणजे ओरडणारा / डरकाळी फोडणारा वाघ. वाघाचे हे लक्षण असल्याने त्यास 'वुकाल/बुकाल' असे संबोधतात. 'वाघाई' नावाची गोंडांची देवतासुद्धा आहे. पूर्वीच्या गोंड राजाचे चिन्ह वाघ हेच आहे. व्यंकटेश आत्राम म्हणतात की, हत्तीवर झेपावणाऱ्या वाघाचे कोरीव शिल्प प्रत्येक गोंड राजाच्या किल्ल्याच्या प्रवेशद्वारावर आहे[३] मोहंजोदारोत वाघाच्याही मुद्रा सापडल्या आहेत. वाघ हे वुइकेंचे कुलदैवत. मोहंजोदारोतील वाघांची शिल्पे ही गोंड लोकांचीच दैवते असावीत असा तर्क करता येतो.[४] ह्यावरून 'वुइके' हे आडनाव किती प्राचीन असून ते मोहंजोदारोचे नाते जपून ठेवते ह्याला महत्त्व आहे.

मागे गेलेले 'पेंदाम' हे गोत्रनाम राहिले. भाऊ मांडवकर म्हणतात की, 'पेंडा शब्दाचा गोंडीतला अर्थ 'गुद' आहे. पेंडामचे उत्तररूप पंधाम असून ह्या आडनावात विकृत अर्थ आहे हे पाहून काही लोक 'पंधरे' हे सुधारित रूप वापरतात.[५]

पेंडाम किंवा पिंडम ह्या शब्दाचा अर्थ बघणे आवश्यक आहे. 'पेन' म्हणजे देव. 'पेन' शब्दाला 'डा' हा प्रत्यय लागला असून ह्या शब्दाला स्त्री-योनी हा अर्थ आहे. लिंगपिंडाचाच हा अर्थ असावा. व्यंकटेश आत्राम ह्यांचेही हेच मत आहे. 'लिंगदेव हो' 'पिंड हो' हाच अर्थ गर्भित असावा असे दिसते.

'कोवे' ह्या आडनावाची कथा वेगळीच सांगण्यात येते. 'चारदेवे' कुळातील लोक पहाडी कोप्पा लिंगासोबत समुद्र पार करून येताना त्यांना एक

अनुक्रमणिका

कासव भेटले. कासवाने पैलतीरी नेण्याचे आश्वासन दिले. मध्ये गेल्यावर कासवाने त्यांना खाण्याचा प्रयत्न केला. चारदेव्यांनी कासवाचे डोके त्याच्या शरीरात दाबले. तेव्हापासून कासव आपले डोके लपवते अशी गोंडांची श्रद्धा आहे. कासवाने टाकल्यावर चार भावांची पाण्यात धडपड सुरू झाली. शेवटी एका माकडाने पिवूर वेल पाण्यात टाकली. ह्या वेलीला पकडून ते किनाऱ्याला लागले. कृतज्ञतेच्या भावनेतून त्यांचे एक घराणे कोवे (कोवे = माकड) म्हणून ओळखले जाऊ लागले[६]. 'कोवे' शब्दाचा गोंडी अर्थसुद्धा समर्पक असा आहे. गोंडीत अरण्याला ' केअ ' किंवा ' कोअ ' म्हणतात. कोअ+अवे = कोवे. कोअ म्हणजे अरण्य. आणि अवे म्हणजे तुडवणारा, ओलांडणारा. अरण्य तुडवणारा → अरण्य फिरणारा / हिंडणारा असा त्याचा अर्थ आहे. माकडाचे हे नावही अर्थपूर्ण आहे.

'मंडाळे' हे गोत्रनामसुद्धा वेगळेपणाचा नमुना आहे. त्याचा अर्थ आश्रयदाता. मंडा म्हणजे मांडव. आळे म्हणजे असणारा, सारखा. मंडाळे म्हणजे मांडवासारखा हा अर्थ त्यातून निष्पन्न होतो. मांडव ही गोंडांची, धार्मिक विधींत महत्त्वाची बाब. मांडव सावली/आश्रय देतो. मांडवाला गोंडांनी आदर्श मानलेला दिसतो. साध्या मांडवापासून ' आश्रयदात्याची ' कल्पना किती अचूकपणे सिद्ध होते.

' तलांडे ' हे गोत्रनाम गोंडांमध्ये विशेष प्रसिद्ध आहे. नायक/निमंत्रक (घटचा) म्हणून गोंडांच्या गुडाशासनात हे प्रसिद्ध आहेत. गोंडांच्या लग्न, सोयरीक, न्यायनिवाड्यांत व धार्मिक कार्यांत ' तलांडे ' ह्यांचा मोठा सहभाग. जवळ जवळ ' तलांडे ' हा न्यायपंचायतीचा प्रमुखच असतो. ' तलांडे'चा अर्थ पाहता हे तंतोतंत जुळते. तला म्हणजे डोके. आंडे म्हणजे वाली, असणारा. (तला+आंडे = तलांडे) तलांडे म्हणजे डोकं असलेला → बुद्धिमान, इत्यादी. हुशार माणसाकडेच न्यायाची कामे असतात. न्यायदानाला, सल्ल्याला बुद्धिमत्तेचा निकष असतो.

आता ' पेंदोर ' ह्या गोत्रनावाची चर्चा करू. ' पेंदोर ' हे गोंडी देवदेवतांजवळ पुजारी अथवा पुरोहिताचे काम करतात. गोंडांच्या धार्मिक क्षेत्रात ह्यांचा मान मोठा. मयतीपासून लग्नापर्यंत ह्यांचा सहभाग असतो. पेन म्हणजे देव. आणि ' दोर ' म्हणजे चा, ची, चे. (पेन + दोर = पेंदोर) ' देवाचा ' किंवा ' देवापुढचा ' असा त्याचा अर्थ होतो. देवाची पूजा करणारा असा देवाचा माणूस अशी त्याची गोंडी व्याख्या असावी असे दिसते. म्हणून ' पेंदोर ' गोत्रनाम समर्पक वाटते.

' मेस्राम ' ह्या गोत्रामागील अर्थसुद्धा वैशिष्टयपूर्ण व प्रतीकात्मक आहे. गोंडीत ' मेसर ' म्हणजे नाक. आणि आम म्हणजे हो. नाकासारखा हो → नाक हो → नाकवान हो असा त्याचा अर्थ आहे. वाक्प्रचारात आपण नेहमीच बोलतो, ' मुंबई हे महाराष्ट्राचे नाक आहे ! '. वाक्प्रचारातील नाकाचे महत्त्व जसे संकेतात्मक, तसेच गोत्रातील नाकही प्रतीकात्मक आहे. नाकवान असणे हे नैतिक मोठेपणाचे लक्षण मानले जाते. त्यामुळे ह्या गोत्राला वेगळेपण प्राप्त होते. काही गोंड हे गोत्रनाम ' मेसराम ' असे लिहितात. आम ऐवजी रामचा उल्लेख आल्याने काही आडनावांचे हिंदूकरण झाल्यासारखे वाटते. ह्याचा परिणाम म्हणून की काय, गोंड अभिवादन करताना ' चोहोयर्लिगो ' ह्या त्यांच्या गोंडी अभिवादनाऐवजी एकमेकांना ' रामराम ' म्हणतात. काही संशोधकांनी गोंड रामाची पूजा करतात असे लिहिले. परंतु ओरिसा ते मध्यप्रदेशात गोंड रावणाची पूजा करतात व रावणाला पूर्वज मानतात. त्यांच्यात रावणाच्या वंशाची नावे ठेवण्याची प्रथा आहे. हेच लोक रामाचा सेवक मारुती ह्याची प्रतिमा करून तिचे कुऱ्हाडीने तुकडे करून ते जाळतात. कदाचित मारुती आर्यांच्या आहारी गेला हे त्यांना आवडले नसावे.[७]

राजवाड्यांनी तर लिहिले की, राम हा खनीकर्मकुशल आर्य होता व तो आपल्या शेकडो बाणांनी एतद्देशीय रानटी भिल्ल, गोंड, कातकरी वगैरे लोकांचा नायनाट करी व त्यांपैकी कित्येकांना शूद्र करून आपली काबाडकष्टाची कामे करवी.[८] ह्या सर्व गोष्टींचा अर्थ असा की, ' मेस्राम ' मधील ' राम ' हा प्रत्यय असणे शक्य वाटत नाही. मात्र हेच गोत्रनाम विदर्भ व मध्यप्रदेशातील महार जातीत दिसून येते. फार पूर्वी ह्या दोन

अनुक्रमणिका

जमाती एकत्र किंवा एका जागी आल्या असाव्यात किवा त्यांचा एकमेकांच्या संस्कृतीशी काही संबंध असावा. कारण काही गोंड गोत्रनामांशेवटी गोंडीत 'नाक' हा प्रत्यय येतो, तसा महार गोत्रनामांच्या शेवटीसुद्धा लागतो. उदा.,

(गोंडी गोत्रनामे) → कोटनाक, जुङ्नाक, किनाक, किलनाक

(महार गोत्रनामे) → रायनाक, सायनाक वगैरे.

गोंडीत अर्थ पाहता कोट म्हणजे बुरुज, जुङ् म्हणजे समूह आणि किन्न म्हणजे थंड पाणी व किलना म्हणजे ओरडणे. ह्या सगळ्या शब्दांच्या अर्थासोबत 'नाक' हा प्रत्यय आला आहे. एक तर 'नाक' ह्या प्रत्ययाने दोन्ही जातींमधील गोत्रनामांचा संबंध दिसतो आणि दुसरे, दोन्ही संस्कृतींबद्दल संदर्भ मिळतात. गोंडीत नाक म्हणजे मी, मला. स्वतःला नाक म्हणणारे गोंड स्वत:ला किल्ला, समूह, पाणी, आकाश ही विशेषणे गोत्रांतून लावताना दिसतात. 'नाक' हा 'नाग' शब्दाचा अपभ्रंश आहे असे अनेक संशोधक मानतात. त्यांत डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर, इरावती कर्वे, शं. बा. जोशी व व्यंकटेश आत्राम ह्यांचा समावेश आहे. इतिहासचार्य राजवाडे म्हणतात –

नाग–शूद्र अतिशूद्र म्हणजे आज ज्यांना महार वगैरे म्हणतात. त्यांच्या नावापुढे नाग = नाक हा प्रत्यय अद्यापही दिसतो. उदा. रायनाक, सायनाक.[९]

निव्वळ गोत्रांतूनच नागाचा उल्लेख येतो, असे नाही तर गोंडांच्या लोककथा, गीते, देवदेवता ह्यांतून ते नाग असल्याचा दाखला मिळतो. पश्चिम विंध्य व सातपुड्यातील गोंड नाग वंशाचे असावेत, कारण गोंड आपला नागाशी संबंध सांगतात.[१०]

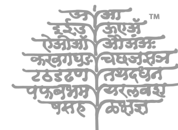
राजवाडे म्हणतात, नागलोक फार पुरातन काळापासून सर्पपूजक व वनदेवताभजक होते.[११]

अनार्यांचे दोन प्रकार होते. एतद्देशज व बहीर्देशज. एतद्देशज अनार्यांत नागलोक येत. म्हणजे कोल, भिल्ल, कातकरी वगैरे येत.[१२]

ह्या सगळ्या उहापोहावरून गोंड हे नागलोक होते हेही स्पष्ट होते. आजवर गोंडांचे राहणीमान, त्यांचा वेश, त्यांची नृत्ये ह्यांवरच वरपांगी संशोधन झाले आहे. गोत्रनामे, स्थळनामे, लोकगीते व शब्दावली ह्यांच्या साहाय्यानेही गोंडी संस्कृतीच्या अंधारात असलेल्या इतिहासाचा आणखी भाग प्रकाशात येईल असा दृढ विश्वास वाटतो.

संदर्भ :

१. मोहंजोदारो ही गोंडांची राजधानीच, व्यंकटेश आत्राम, लोकमत पुरवणी, ४ आक्टोबर १९८२, पृ. २.
२. गोंडी भाषेची वाङ्मयीन मूल्ये, भुजंग मेश्राम, गोदावरी टाइम्स, १५ जानेवारी १९७८, पृ. २.
३. मोहंजोदारोतील शिल्प आणि गोंडी संस्कृतीचे संदर्भ, व्यंकटेश आत्राम, नवभारत, फेब्रुवारी १९८२, पृ. ३२.
४. मोहंजोदारो ही गोंडांची राजधानीच, व्यंकटेश आत्राम, लोकमत पुरवणी, ४ आक्टोबर १९८२, पृ. २.
५. आदिम, भाऊ मांडवकर, पृ. ४५.
६. गोंड जमात, प. सु. मोरे, अस्मितादर्श दिवाळी '७८, पृ. १३४.
७. रावणाची लंका ओरिसामध्ये होती ! – बाळासाहेब आरेकर, राजधानी, १९ मे १९८१, पृ. १०.
८. राधामाधव विलासचंपू– वि. का. राजवाडे, पृ. १७४.
९. राधामाधव विलासचंपू, वि. का. राजवाडे, पृ. १८६.
१०. मराठी लोकांची संस्कृती, इरावती कर्वे, पृ. २२५.
११. राधामाधव विलासचंपू, वि. का. राजवाडे, पृ. १८४.
१२. भारतीय विवाहसंस्थेचा इतिहास, वि. का. राजवाडे, पृ. ३.




पञ्चतन्त्र

गणेश थिटे

अभिजात संस्कृत साहित्यातील पञ्चतंत्र हा एक बोधकथांचा (फेबल्) महत्त्वाचा संग्रह आहे. ह्या ग्रंथाचे एक अध्ययन प्रस्तुत निबंधात केले आहे. हे करताना बोधकथांची काही जुनी स्वरूपे पाहणे इष्ट ठरेल. बोधकथांचे एक प्रमुख वैशिष्ट्य म्हणजे त्यांमध्ये मानवतेवर प्राणी (पशु, पक्षी इत्यादी) हे व्यक्ती म्हणून वावरताना दिसतात. अशा प्रकारे प्राण्यांचा कथानकांतील व्यक्ती म्हणून उपयोग केलेला आपणास वैदिक साहित्यातही दिसतो. उदाहरणार्थ, ऋग्वेद १०.१०८ ह्या सूक्तात सरमा ह्या कुत्रीचा उल्लेख आहे. पणींनी चोरलेल्या आणि लपवलेल्या बृहस्पतीच्या गाई सरमा शोधून काढते. तिला पणी काही लाच देऊ करतात; पण सरमा तिचा स्वीकार करीत नाही. ह्या संदर्भातील सरमा आणि पणी ह्यांच्यातील संवाद प्रस्तुत सूक्तात आला आहे. येथे एक कुत्री मानवी स्त्रीप्रमाणे बोलते हा मुद्दा लक्षात घ्यावा. ऋग्वेद १०.८६ ह्या सूक्तात इंद्र, इंद्राणी आणि वृषाकपि (हा वानर) ह्यांच्यातील संवाद आहे. येथे वानरही संवादात भाग घेते ही गोष्ट बोधकथांशी सदृश आहे.

ब्राह्मणग्रंथांत कर्मकांडाचे स्पष्टीकरण देण्यासाठी अनेकदा काही कथा दिलेल्या असतात. ह्या कथांमध्येही बोधकथेची काही वैशिष्टचे दिसतात. उदाहरणार्थ, गवामयन ह्या सत्राचे मूळ सांगताना पुढीलप्रमाणे कथा दिली आहे : गाईंनी एक वर्षाचे सत्र करण्यास सुरुवात केली. त्यावेळी दहा महिने झाल्यावर गाईंना शिंगे फुटली. तेव्हा काही गाईंनी आपण कृतकृत्य झालो असे समजून सत्र सोडून दिले. पण दुसऱ्या काही गाईंनी सत्र चालूच ठेवले. त्यांची शिंगे पडली पण त्यांना सर्व अन्न प्राप्त झाले (तांड्यमहाब्राह्मण ४.१.१-२; जैमिनीय ब्राह्मण २.३७४; ऐतरेयब्राह्मण ४.१७). ह्या कथेत तात्पर्य स्पष्टपणे सांगितले नसले, तरी ते सूचित झाले आहे. ते असे, की जो एखादी गोष्ट हाती घेतल्यानंतर पूर्णपणे पार पाडतो तो शेवटी मोठे यश मिळवतो.

मात्र दुसऱ्या एका कथेमध्ये तात्पर्य स्पष्टपणे सांगितले आहे; परंतु तेथील व्यक्ती प्राणी नसून देव आणि असूर आहेत. ही कथा शतपथ ब्राह्मण ५.१.१.१ येथे आली आहे. तेथे असे म्हटले आहे, की देव आणि असुर हे दोघेही प्रजापतीचे पुत्र होते. असुर हे अतिशय गर्विष्ठ, स्वार्थी होते. ते म्हणत, आम्ही कुणाला आहुती द्यावी ? आणि असे म्हणून स्वतःच्याच मुखात आहुती टाकत. त्यामुळे ते नष्ट झाले. ह्या कथेचे तात्पर्य म्हणून पुढील वाक्य आले आहे. पराभवस्य हैतन्मुखं यदतिमानः – अति मान हेच पराभवाचे मुख. ह्या कथेच्या उत्तरार्धात देव मात्र एकमेकांच्या मुखात आहुती देत त्यामुळे ते वैभवसंपन्न झाले आहेत असे म्हटले आहे. मात्र त्या कथेचे तात्पर्य स्पष्टपणे सांगितले गेले नसून केवळ सूचित झाले आहे. ते म्हणजे – सहकार्याने समाजाला वैभव मिळते. अशा रीतीने वैदिक साहित्यात बोधकथांची काही बीजे दिसून येतात. त्याचप्रमाणे बोधकथेतील प्राण्यांचा जो सहभाग असतो, त्याचे मूळ "अ‍ॅनिमॅलिझम्"मध्ये शोधावे लागते. अ‍ॅनिमॅलिझम् म्हणजे माणसांनी पशूंची किंवा पक्ष्यांची सोंगे घेऊन त्यांच्यासारखे वागण्याचा प्रयत्न करणे. ह्या प्रवृत्तीची अनेक उदाहरणे– भारतीय आणि अन्य देशांतील– देऊन त्यांविषयीची चर्चा मी एका दुसऱ्या लेखात केली आहे.[1]

अनेक भारतीय ग्रंथांमध्ये बोधकथा दिसून येतात. त्यांतील महाभारत, जातक, आणि कथासरित्सागर, पंचतंत्र हे विशेष उल्लेखनीय ग्रंथ आहेत. त्यांतील पंचतंत्र आणि त्याची विविध रूपे[2] (तंत्राख्यायिक, हितोपदेश इत्यादी) हे ग्रंथ मुख्यत्वेकरून बोधकथांचे संग्रहच आहेत. भारतीय बोधकथा आणि अन्य देशांतील बोधकथा ह्यांच्यांत अनेक बाबतीत साम्य

अनुक्रमणिका

आढळून येते. आणि परस्परपरिणामाची शक्यता नाकारता येत नाही. प्रस्तुत निबंधात मुख्यत्वेकरून पंचतंत्र ह्या ग्रंथाचा विचार अभिप्रेत आहे.

बेन्फी[३] ह्या अभ्यासकाच्या मते पञ्चतंत्राची जी पेह्‌लवी आवृत्ती आहे ती मूळ ग्रंथाला जास्त जवळची असावी. त्याने पञ्चतंत्राच्या विविध आवृत्त्यांचा अभ्यास करून पेह्‌लवी आवृत्ती ही मूळ पञ्चतंत्राच्या साक्षात् जवळची आणि पेह्‌लवी आवृत्तीचे सीरियन भाषांतर हा पंचतंत्राचा पहिला विस्तार असा निष्कर्ष काढला. पेह्‌लवी आवृत्तीत क्वचित काही ठिकाणी दिसून येणाऱ्या ब्राह्मण-विरोधी उल्लेखांवरून मूळ पंचतंत्र हे बौद्ध संप्रदायात तयार झाले आणि त्याची नंतरची रूपे ब्राह्मणी परंपरेत तयार झाली असावीत असा निष्कर्ष बेन्फीने काढला.

हर्टेल ह्या अभ्यासकाने बेन्फीचे निष्कर्ष स्वीकारलेले नाहीत. त्याच्या मते तंत्राख्यायिक हे पंचतंत्राचे मूळ रूप होय. त्याच्या मते कथामुखासह पाच तंत्रे ही मूळच्या ग्रंथातही होती.[४] पंचतंत्राच्या सर्व संस्कृत आवृत्त्यांमध्ये, तसेच त्याच्या जैन आवृत्तीत आणि हितोपदेश ह्या रूपांतरातही विष्णुशर्मन हा एकाच विशिष्ट भूमिकेत उल्लेखिला आहे. मात्र जैन आवृत्तीचा लेखक पूर्णभद्र तर हितोपदेशाचा नारायण हा लेखक मानला गेला आहे. बेन्फीने असे सुचवले होते की, विष्णुशर्मन् म्हणजे विष्णुगुप्त म्हणजेच चाणक्य.[५] पण ह्या बाबतीत निर्णायक असे काही सांगता येणार नाही. पंचतंत्राचा लेखक कोण हे निश्चितपणे सांगता येणार नाही, असा हर्टेलचा निष्कर्ष आहे. मात्र तो बहुधा ब्राह्मण असावा कारण तंत्राख्यायिकामध्ये (जे पंचतंत्राचे मूळ रूप आहे असे हर्टेल मानतो) ब्रह्मन्‌ला वंदन केले आहे आणि ह्या मुद्द्यावरूनच पंचतंत्राचा लेखक बौद्ध किंवा जैन असण्याची शक्यता गळून पडते.

मूळ पंचतंत्र कोणत्या भाषेत लिहिले गेले ह्यासंबंधीही मतभेद आहेत.[६] एल्. फिट्झे ह्याच्या मतानुसार (त्याने केलेले भाषांतर, पा. आठ पहा) पंचतंत्र हे मुळात बौद्ध परंपरेत लिहिले गेलेले असावे आणि त्यामुळे त्याची मूळ भाषा पाली ही असावी. किरस्ते ह्या लेखकाच्या मते मूळ पंचतंत्र एखाद्या लोकबोलीमध्ये लिहिले गेले असावे (WZKM, XXI, p. 403). तो पुढे अशीही एक शक्यता सूचित करतो, की गुणाढ्याने पैशाची भाषेतून ह्या ग्रंथाचे संस्कृत भाषेत भाषांतर केले असावे. हर्टेलने ह्या मतांची चर्चा करून आपला निष्कर्ष असा दिला आहे, की मूळ पंचतंत्र म्हणजे तंत्राख्यायिक हे संस्कृतमध्येच लिहिले गेले असावे.[७]

पंचतंत्राचा काळ ठरवताना हर्टेलने पंचतंत्राच्या पहिल्याच श्लोकात चाणक्याचा उल्लेख आहे इकडे लक्ष वेधले आहे. (१.१– मनवे वाचस्पतये शुक्राय पराशराय ससुताय । चाणक्याय च विदुषे नमोस्तु नयशास्त्रकर्तृभ्यः ॥) चाणक्य हा चंद्रगुप्ताचा मंत्री आणि त्यामुळे पंचतंत्राची पूर्व कालमर्यादा इ. स. ३०० अशी ठरते. ह्या ग्रंथाची उत्तर मर्यादा त्याच्या पेह्‌लवी अनुवादावरून ठरवता येते. हा अनुवाद इसवी सन ५७० च्या थोडा आधी झाला असावा. त्यामुळे इ. स. पू. ३०० ते इ. स. ५७० हा पंचतंत्राचा काळ स्थूलमानाने ठरतो.

हर्टेलने पंचतंत्राचे मूलस्थान[८] ठरवण्याचाही प्रयत्न केला आहे. त्याच्या मते पंचतंत्राचे मूळ स्वरूप असलेल्या तंत्राख्यायिकाची हस्तलिखिते फक्त काश्मीरमध्ये मिळाली असल्याने तेच त्याचे मूलस्थान असावे.

पंचतंत्राइतका अन्य कोणत्याच भारतीय ग्रंथाचा इतका प्रसार भारताबाहेर झालेला नाही. आशिया, उत्तर आफ्रिका आणि यूरोप येथील साहित्यावर पंचतंत्राचा परिणाम झालेला आहे.

भारतात पंचतंत्राची विविध रूपे प्रचारात आली. त्यांतील तंत्राख्यायिक हे हर्टेलने संपादित केले असून[९] तेच मूळ पंचतंत्र असा त्याचा दावा आहे. भारताच्या वायव्य भागात इ. स. ८५०–११९९ ह्या काळात पूर्णभद्रकृत जैन पंचतंत्र लिहिले गेले. तेही हर्टेलनेच संपादिले आहे.[१०] पूर्णभद्राने काही बदल केले आहेत आणि भरही घातली आहे. क्षेमेन्द्राच्या बृहत्कथा-मंजिरीत आणि सोमदेवाच्या कथासरित्सागरात पंचतंत्राचे छंदोबद्ध रूपांतर आढळते. हितोपदेश[११] हे पंचतंत्राचे आणखी एक रूप. यूरोपीयन भाषांमध्ये ह्या ग्रंथाचाही अनेकदा अनुवाद झालेला आहे. त्यात अनेक ग्रंथांतील श्लोकांचा मोठा संग्रह दिसतो. नारायणकृत हा ग्रंथ भारताच्या ईशान्य भागात जास्त पसरला होता. ह्याचा काळ सामान्यतः

अनुक्रमणिका

८०० ते १३७३ ह्या दरम्यान ठरवण्यात आला आहे.[१२] स्टेर्नबाख ह्यांनी असे दाखवून दिले आहे की, नारायणाने मनुस्मृती, तसेच महाभारताची बारा व तेरा ही पर्वे ह्यांसारख्या ग्रंथांतून मोठ्या प्रमाणावर श्लोक घेतले आहेत.[१३] तसेच हितोपदेशातील २० टक्के भाग मौलिक असल्याचा निष्कर्षही स्टेर्नबाखने काढला आहे.[१४]

एजर्टन् ह्या अभ्यासकाला हर्टेलचा तंत्राख्यायिक हे पंचतंत्राचे मूळ रूप असले पाहिजे हा सिद्धांत मान्य नाही. त्यामुळे त्याने पंचतंत्राची अनेक रूपे एकत्र करून त्यांच्या आधारावर मूळ पंचतंत्रांचा शोध घेण्याचा स्वतंत्रपणे प्रयत्न केला आणि आपल्या मते पंचतंत्राचे मूळ रूप असलेले पंचतंत्र प्रसिद्ध केले.

आतापर्यंत पंचतंत्राविषयी काही बाह्य प्रश्नांचा आणि तद्विषयक मतांचा उल्लेख मी केला आहे. आता पंचतंत्रातील अंतर्गत अशा सर्वसामान्य वैशिष्ट्यांचा विचार करू. त्यासाठी प्रथम बोधकथेचे सामान्य स्वरूप विचारात घेतले पाहिजे.

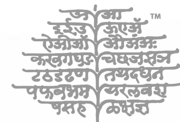
बोधकथा[१५] ही एखादा बोध देण्यासाठी गद्यात किंवा पद्यात रचलेली काल्पनिक कथा असते. तिच्यात प्राणी हेच मुख्यत्वेकरून व्यक्तिरेखा म्हणून आढळतात. मात्र निर्जीव वस्तू किंवा मानव किंवा देवही व्यक्ती म्हणून आढळू शकतात. तात्पर्य किंवा बोध हा बोधकथेचा आत्मा असतो. ते स्वतंत्रपणे कथेच्या सुरुवातीस किंवा शेवटी सांगितलेले असते. ते कथानकातून सूचित झालेलेसुद्धा असू शकते. हे तात्पर्य किंवा बोध ह्यामुळे बोधकथा ही पुराणकथा (मिथ्), आख्यायिका (लीजंड), लोककथा (फोकटेल्) ह्यांहून वेगळी ठरते. पंचतंत्रातील बोधकथांच्या सुरुवातीला आणि शेवटी दोनदा तात्पर्य सांगितलेले असते. तसेच ह्या तात्पर्याबरोबरच ती बोधकथाही थोडक्यात सांगितलेली असते. उदाहरणार्थ, पंचतंत्रातील १.१ ही कथा पुढील श्लोकाद्वारे आरंभिली आहे : अव्यापारेषु व्यापारं यो नरः कर्तुमिच्छति । स एव निधनं याति कीलोत्पाटीव वानरः ॥ (पंचतंत्र श्लोक क्र. १.२१). म्हणजे जो मनुष्य नको तेथे लुडबूड करतो तो पाचर उपटू पाहणाऱ्या वानराप्रमाणे नाश पावतो. नंतर ही कथा सांगून झाल्यावर पुनः हाच श्लोक आला आहे.

मात्र काही [illegible] तात्पर्य आणि कथा ह्यांचा पूर्ण मेळ बसत नाही असे दिसते. उदा., तिसऱ्या तंत्रातील तिसरी कथा पहा. त्या कथेचा तात्पर्यसूचक श्लोक असा : बहुबुद्धिसमुपेताः सुविज्ञाना बलोत्कटान् । शक्ता अञ्चयितुं धूर्ता ब्राह्मणं छागलादिव ॥ (३.११४). म्हणजे "खूप बुद्धिमान ज्ञानवान असे लोक जसे धूर्तांनी ब्राह्मणाला छागाच्या बाबतीत फसवले तसे बलवान् माणसालाही फसवू शकतात." येथे एक ब्राह्मण यज्ञासाठी एक बोकड घेऊन जात असता तीन धूर्तांनी क्रमाक्रमाने हा बोकड नसून कुत्रा आहे, वासरू आहे, गाढव आहे असे सांगून त्याच्या मनात भ्रम निर्माण केला व ब्राह्मणाने तो बोकड सोडून दिला असता त्याला मारून खाल्ले अशी कथा सांगितली आहे. ह्या कथेत बुद्धिमान धूर्त बलवान माणसालाही फसवू शकतात असे दाखवणारी परिस्थिती नाही; कारण तो ब्राह्मण बलवान नाही. ह्या कथेचे खरे तात्पर्य असे आहे, की वारंवार खोटे सांगितले गेले तर ते खरेच वाटू लागते. अशा रीतीने ह्या कथेत तात्पर्य आणि कथा ह्यांचा पूर्ण मेळ आहे असे म्हणता येत नाही. त्याचप्रमाणे तृतीय तंत्रातील चौथी कथा (एम्. आर काळे-संपादित आवृत्ती) पहा. तेथे तात्पर्यबोधक श्लोक असा आहे– बहवो न विरोद्धव्या दुर्जयो हि महाजनः । स्फुरन्तमपि नागेन्द्रं भक्षयन्ति पिपीलिकाः ॥ (३.१२०). ह्याचा अर्थ– "संख्येने जास्त असलेल्यांना विरोध करू नये. मोठ्या संख्येने असलेल्या समाजाला जिंकणे कठीण असते. फुरफुरणाऱ्या अशा सापाला मुंग्यांनी ठार केले." कथा अशी आहे, की एक साप एका भोकातून जाण्याच्या प्रयत्नात जखमी झाला होता आणि त्याच्या जखमेतून वाहणारे रक्त पिण्यासाठी मुंग्या जखमेला लागल्या. सापाने त्या मुंग्या मारण्याचा प्रयत्न केला पण तो यशस्वी झाला नाही. शेवटी तो साप मुंग्यांमुळे मेला. येथे हे लक्षात घेतले पाहिजे की सापाने मुंग्यांशी वैर निर्माण केलेले नव्हते. तो जखमी होता त्यामुळे मुंग्या आल्या हा एक योगायोग. त्यात त्याने स्वरक्षणाचा प्रयत्न केला, पण

मुंग्या खूप असल्याने त्याचा प्रयत्न अयशस्वी झाला. येथे सापाने स्वतःहून मुंग्यांशी विरोध निर्माण केला नसल्याने संख्येने खूप असलेल्यांशी विरोध करू नये हे तात्पर्य सुसंगत वाटत नाही. मुंग्यांनी हल्ला केल्यावरही सापाने आपला प्रतिकार उपयोगी पडणार नाही कारण मुंग्या खूप आहेत, असे मानून त्यांना स्वदेह अर्पण करावयास हवा होता असा कथेचा अभिप्राय दिसत नाही. त्यामुळे कथा आणि तात्पर्य ह्यांच्यांत येथे पूर्ण मेळ आहे असे वाटत नाही. ह्या कथेचे तात्पर्य एवढेच होऊ शकेल, की संख्येने खूप असणाऱ्यांना पराभूत करणे शक्य नाही. हे तात्पर्य नकारात्मक आणि शोकान्त आहे. पंचतंत्रांचा उद्देश माणसाने सुखी कसे व्हावे हे सांगण्याचा आणि होकारात्मक असा असल्याने नकारात्मक तात्पर्य होकारात्मक पद्धतीने मांडलेले दिसते.

पंचतंत्र व तत्सदृश अशा बोधकथासंग्रहांचे आणखी एक वैशिष्टच असे, की त्यांत सुभाषितांची उद्धरणे फार मोठ्या प्रमाणावर दिलेली आहेत. ही सुभाषिते मुख्यत्वेकरून मनुस्मृती, महाभारत, भर्तृहरीचा सुभाषितसंग्रह इत्यादी ग्रंथांतून घेतलेली दिसतात. ती उद्धृत करताना ती कोठून घेतली ह्याविषयी काहीही उल्लेख नसतो. संस्कृत भाषेत सुभाषितांची रेलचेल असल्याने पंचतंत्र-कथेतील प्रत्येक व्यक्ती आपल्या म्हणण्याच्या पुष्टचर्थ अनेक सुभाषिते उद्धृत करण्यात चतुर आहे. त्यामुळे परस्परविरोधी मुद्द्यांना पोषक अशी सुभाषितेही उद्धृत झालेली दिसतात. काकोलूकीय ह्या तंत्रात निरनिराळे मंत्री वेगवेगळचा प्रकारची राजनीती कशी चांगली ते प्रत्येकी अनेक सुभाषिते उद्धृत करून सिद्ध करू पाहतात. परस्परविरोधी सुभाषिते कशी असू शकतात ते पाहण्याजोगे आहे. ३.७६ मध्ये नराणां नापितो धूर्तः ह्या वाक्यातून सर्व माणसांमध्ये न्हावी हा सगळचांत बुद्धिमान असे सूचित झाले आहे. तर ५व्या तंत्रात ६६व्या श्लोकाच्या आधी का मतिर्नापितानाम् असा प्रश्न करून न्हाव्यांना बुद्धिहीन ठरवले आहे. तसेच येथेच एक श्लोक उद्धृत केला आहे. आणि त्यात भाट, नीच, लहान मुले, भिकारी ह्यांबरोबरच न्हाव्यांचाही समावेश करून ह्या लोकांबरोबर अजिबात सल्लामसलत करू नये असा आदेश दिला आहे (चारणैबन्दिभिर्नीचैर्नापितैर्बालकैरपि । न मन्त्रं मतिमान् कुर्यात् सार्धं भिक्षुभिरेव च ।। ५.६६) पहिल्या तंत्रातील चौथ्या कथेत एका नाव्ह्याची बायको त्याला फसवते आणि पाचव्या तंत्राच्या प्रास्ताविक कथेत एक न्हावी नीट विचार न करता घेतलेल्या निर्णयामुळे फजिती पावतो. ह्या दोन्ही कथांमध्ये न्हावी मंदमती दिसतात. कोल्ह्याच्या स्वभावाविषयीसुद्धा सुसंगतपणा दिसत नाही. एका सुभाषितामध्ये सर्व प्राण्यांमध्ये कोल्हा हुशार आणि धूर्त असे म्हटले आहे (३.७६— दंष्ट्रिणां च शृगालस्तु... ।) आणि अनेक कथांमध्ये कोल्ह्याची हुशारी किंवा धूर्तपणा प्रकट झालेला दिसतो. उदाहरणार्थ तिसऱ्या अंकातील अकराव्या कथेत एक कोल्हा आपल्या गुहेत आत जाणाऱ्या पावलांचे ठसे आहेत पण बाहेर आलेल्या पावलांचे ठसे नाहीत हे पाहिल्यावर आत कुणी तरी सिंह वगैरे प्राणी गेला असला पाहिजे असा निर्णय घेतो. ह्या कथेत तो अतिशय सूक्ष्म बुद्धीचा प्राणी वाटतो. पण अन्यत्र तो एक मूर्ख प्राणी म्हणूनही दाखवला आहे. पहिल्या तंत्रातील चौथ्या कथेत एका कोल्ह्याचे वर्णन "मंदमति" असे करण्यात आले असून दोन एडके एकमेकांना टक्कर देत असता मध्ये पडलेले रक्त चाटावयास हा कोल्हा जेव्हा जातो तेव्हा तो त्या टकरीत मध्ये आल्याने मरतो अशी तेथे कथा आहे. त्याचप्रमाणे प्रसिद्ध अशा निळा कोल्हा ह्या कथेत निळा रंग प्राप्त झाल्यावर राजेपण स्वतःकडे घेऊ इच्छिणारा कोल्हा दुसऱ्या कोल्ह्यांचा आवाज ऐकू येताच आपले व्यक्तिमत्त्व लपवून ठेवू शकत नाही आणि मग इतर प्राण्यांकडून मारला जातो (पहिले तंत्र दहावी कथा). येथेही तो धूर्त किंवा हुशार वाटत नाही.

काही सुभाषितांमध्ये दैव हे श्रेष्ठ असे म्हटले आहे, तर काहींमध्ये प्रयत्न. उदा., २.१०९ ह्या सुभाषितात दैववाद मांडला आहे— प्राप्तव्यमर्थं लभते मनुष्यो देवोपि तं लङ्घयितुं न शक्तः । तस्मान्न शोचामि न विस्मयो मे यदस्मदीयं न हि तत्परेषाम् ।। दुसऱ्या तंत्रातील चौथी कथा पूर्णपणे ह्या विषयाच्या समर्थनासाठी दिली आहे. नंतरची पाचवी कथा नियती आणि मानवी प्रयत्न ह्यांतील संघर्ष दाखवून शेवटी नियतीच अधिक




प्रभावी असा सिद्धांत सूचित करते. २.१२४ हे सुभाषितही पाहण्याजोगे आहे– न हि भवति यन्न भाव्यं भवति च भाव्यं विनापि यत्नेन। करतलगतमपि नश्यति यस्य तु भवितव्यता नास्ति ॥ (त्याचप्रमाणे येथीलच १७२ आणि १७३ हे दैववादाचे समर्थक श्लोक पहा).

ह्या उलट काही श्लोकांमध्ये प्रयत्नवादाचे माहात्म्य सांगितले आहे. उदा. २.१३० हा श्लोक पहा– उद्योगिनं पुरुषसिंहमुपैति लक्ष्मीर्दैवं हि दैवमिति कापुरुषा वदन्ति। दैवं निहत्य कुरु पौरुषमात्मशक्त्या यत्ने कृते यदि न सिद्ध्यति कोत्र दोषः ॥ तसेच १३१, १३२, १३३ इत्यादी श्लोकही पहा.

पंचतंत्र व तत्सदृश ग्रंथांमध्ये आलेल्या बोधकथांना गद्य व पद्य ह्या दृष्टीने निश्चित आकार नाही. महाभारत, किंवा कथासरित्सागरातील बोधकथा पद्यमय आहेत. पण जातकातील कथा गद्यात असून त्यांत श्लोक मधून मधून पुष्कळ आहेत. पंचतंत्र, हितोपदेश हेही संग्रह गद्यमय आहेत; पण त्यांमध्ये श्लोक बरेच आले आहेत. मात्र पंचतंत्रातही तिसऱ्या तंत्रातील सातवी कथा पूर्णपणे पद्यमय आहे (एम्. आर्. काळेसंपादित आवृत्ती, दिल्ली, १९८२, पा. १५९ व पुढे).

बेन्फीने पंचतंत्राच्या कथांची इसापच्या कथांशी तुलना करताना असे म्हटले आहे[१६], की इसापच्या कथांमध्ये प्राणी आपल्या विशिष्ट स्वभावानुसार वागताना दिसतात; तर भारतीय बोधकथांतील प्राणी हे माणसांनीच प्राण्याचे रूप घेतल्यासारखे वाटतात. हे अवलोकन स्थूलमानाने खरे असले, तरी काही अपवादांसहच आपण ते स्वीकारले पाहिजे. त्यामुळे वरील वाक्याला अनुकूल आणि प्रतिकूल अशी दोन्ही प्रकारची उदाहरणे आपण पाहूया. भारतीय बोधकथांमध्येही विशिष्ट प्राण्यांचा विशिष्ट स्वभाव मानलेला आहे. उदाहरणार्थ गाढव हा प्राणी मूर्खपणाचे प्रतीक मानला आहे. त्यामुळे हा प्राणी सर्वत्र काही तरी मूर्खपणाच्याच कृती करतो असे दिसते. पाचव्या तंत्रातील सातव्या कथेमध्ये असे दाखवले आहे, की एक गाढव आणि एक कोल्हा रात्रीच्या वेळी चोरून काकड्या खात असत. पण एका रात्री गाढवाला गाण्याची लहर आली आणि कोल्ह्याने कितीही समजावून सांगितले, तरी त्याचे न ऐकता तो गाऊ लागला. मग शेतकरी जागे झाले आणि तेथे येऊन त्यांनी गाढवाला चोप दिला. त्याचप्रमाणे चौथ्या तंत्रातील पाचव्या कथेमध्ये एक वाघाचे कातडे पांघरलेला गाढव चोरून चरत होता. पण त्याला एका गाढविणीचे ओरडणे ऐकू आल्याबरोबर देहभान हरपून तो ओरडू लागला. त्यामुळे त्याचे खरे रूप कळल्यावर त्याला मार मिळाला. चौथ्या तंत्रातील दुसऱ्या कथेतही गाढवाचे मूर्ख ह्या रूपातच चित्रण आहे. एका वृद्ध आणि हलू न शकणाऱ्या सिंहाला खाण्यासाठी एक गाढव आणून देता यावे म्हणून एक कोल्हा एका गाढवाला सांगतो, की तुझ्यासाठी तीन गाढविणी वाट पहात आहेत, तू माझ्याबरोबर चल. त्याप्रमाणे ते गाढव गेल्यावर सिंहाने त्यावर झडप घातली; पण ती अयशस्वी ठरली. तेव्हा गाढव पळून गेले. त्यानंतर कोल्ह्याने त्याला पुनः सांगितले की तुझ्यावर जी झडप घातली ती एका तुला भेटावयास अतिशय उतावीळ झालेल्या गाढविणीने; सिंहाने नव्हे. हे त्या गाढवाला पटले आणि तो पुनः जेव्हा गेला तेव्हा तो सिंह त्याला यशस्वीपणे मारू शकला. ह्या सर्व कथांमध्ये गाढव हा प्राणी मूर्खपणाचे प्रतीक ह्या रूपाने चित्रित झालेला दिसतो.

इतर काही प्राण्यांबाबतही असे म्हणता येईल. ते प्राणी विशिष्ट गुणांचे प्रतीक मानलेले दिसतात. उदा., सिंह हा राजा ह्या स्वरूपातच बहुधा येतो. शृगाल हा प्रायः धूर्त, वंचक ह्या स्वरूपात वर्णिला जातो. साप हा नेहमी एक भीतिप्रद प्राणी मानला जात असून दुसरे त्याला मारण्याचा प्रयत्न करीत असतात. मांजर हे ढोंगी मानले गेले आहे. ससा हा बुद्धिमान प्राणी म्हणून कल्पिला आहे.

मात्र एखादा विशिष्ट प्राणी विशिष्ट स्वभावाचा मानलेला असणे ह्या प्रवृत्तीला अपवादही बरेच आढळतात. म्हणजे प्राण्यांना आपल्या जातीचा विशिष्ट स्वभाव असतो असे नसून त्यांना व्यक्तिगत स्वभाव किंवा व्यक्तिमत्त्वही असते असे म्हणता येईल. कोल्हा धूर्त, हुशार प्राणी मानला गेला असला तरी त्याच्या मूर्खपणाच्याही कथा दिसतात. हा मुद्दा पूर्वी सांगितलेलाच आहे. हेच वैशिष्ट्य वानर ह्या प्राण्याबाबत दिसते. काही कथांमधून वानर चतुर, प्रत्युत्पन्नमती ह्या प्रकारचे दिसते,

तर काही कथांमधून ते अगदीच बावळट किंवा मूर्ख वाटते. वानर आणि मकर ह्यांच्या कथेत मकर जेव्हा वानराला पाण्यातून घेऊन जात असतांना आपण मकरीला त्याचे "गोड" हृदय अर्पण करण्यासाठी नेत आहोत असे सांगतो, तेव्हा प्रत्युत्पन्नमती असा तो वानर आपले हृदय झाडावर राहिले असे सांगून मकराकडून किनाऱ्यावर आणवून घेऊन स्वतःची सुटका करून घेतो, आणि त्याची मैत्री सोडून देतो. ह्या कथेत वानर हुशार आहे (चौथ्या तंत्रातील मुख्य कथा). पण अन्यत्र मूर्ख वानरांच्या कथा आहेत. पहिल्या तंत्रातील पहिल्या कथेतील "कीलोत्पादी" वानराचा उल्लेख पूर्वी केला आहे. प्रथमतंत्रातील सतराव्या कथेत काही वानर थंडीच्या दिवसांत गुंजांच्या फळांना अग्निकण समजून ते फुंकून उष्णता मिळवण्याचा प्रयत्न करीत होते. एका पक्ष्याने त्यांना ह्या कृतीचा व्यर्थपणा समजावून देण्याचा प्रयत्न केला; पण त्यायोगे एक वानर चिडला आणि त्याने त्या पक्ष्याला ठार केले. तसेच ह्याच्या पुढच्या म्हणजे अठराव्या कथेत पावसाळ्याच्या दिवसांत एका चिमणीने एका वानराला जेव्हा तू घर का बांधत नाहीस असे विचारले तेव्हा चिडून त्याने तिचे घरटे मोडले. ह्या दोन्ही कथांचे तात्पर्य मूर्खाला उपदेश करू नये असे आहे. दुसऱ्या एका कथेत (१.२२) शहाणा शत्रू परवडला पण मूर्ख मित्र नको हे तात्पर्य आहे. त्यात एक राजाचा मित्र असलेला वानर राजाच्या अंगावर तो झोपला असताना पुनःपुन्हा निवारण केल्यावरही बसणाऱ्या माशीवर रागावून तलवारीचा जोरात प्रहार करतो. त्यामुळे तो राजा मरतो अशी कथा आहे. ह्या सर्व कथांत वानर मूर्ख दाखवले आहेत.

वरील उदाहरणांवरून असे म्हणता येईल, की विशिष्ट प्राण्याचा विशिष्ट स्वभाव असे स्थूलमानाने पंचतंत्रात दाखवले आहे; पण काही कथांमध्ये प्राण्यांना वैयक्तिक असे स्वभाववैशिष्ट्यही चिकटवले आहे. त्यामुळे काही कथांमध्ये प्राण्यांना स्वतःचा स्वभाव आहे तर काहींमध्ये ते विशिष्ट गुणांच्या माणसांचे प्रतिनिधी दाखवले आहेत. अशा रीतीने पूर्वी उद्धृत केलेल्या बेन्फीच्या वाक्याला अनुकूल व प्रतिकूल दोन्ही प्रकारची उदाहरणे मिळत असल्याने त्या वाक्याचा अंशतःच स्वीकार करता येईल.

पंचतंत्रातील बहुसंख्य कथांचा विषय वंचना, कावेबाजपणा हा आहे. आता आपण ह्या विषयासंबंधी काही तपशील पाहूया. वंचनेचा एक प्रकार दुर्बलांनी आपल्या रक्षणासाठी बलवंतांविरुद्ध वापरलेला दिसतो. हा उपाय स्वसंरक्षक ह्या स्वरूपाचा आहे. उदा., पहिल्या तंत्रातील सहाव्या कथेत एक कावळी सर्पापासून आपल्या पिल्लांचा बचाव करण्यासाठी वंचनारूपी युक्तीचा अवलंब कसा करते ते सांगितले आहे. त्या कथेतील सर्प त्या कावळीची पिल्ले नेहमी खात असे. मग त्या कावळीने एका राणीचा कंठहार पळवून आणून तो त्या सापाच्या बिळात टाकला. राणीचे सेवक हाराचा शोध घेत तेथे आल्यावर त्यांनी तो हार घेऊन सापाला ठार केले. ह्या कथेचे तात्पर्य असे आहे– उपायेन हि यच्छक्यं न तच्छक्यं पराक्रमैः। (१.२०७). त्याचप्रमाणे प्रथमतंत्रातील आठव्या कथेत एका सशाने एक सिंह कसा युक्तीने ठार केला ती कथा आहे. वनातील प्राणी आणि सिंह ह्यांनी केलेल्या एका करारानुसार एकदा एका सशाला सिंहाकडे भक्ष्य म्हणून जाण्याची पाळी आली. तेव्हा सशाने मुद्दाम उशीर केला आणि जेव्हा सिंहाने त्याला उशीराचे कारण विचारले, तेव्हा त्याने वाटेत दुसरा सिंह भेटल्यामुळे उशीर झाल्याचे सांगितले. तेव्हा आपणास कोणी प्रतिस्पर्धी आहे ह्या कल्पनेने चिडलेल्या सिंहाला सशाने त्याचे विहिरीतील प्रतिबिंब हाच तो दुसरा सिंह म्हणून दाखवले. सिंहाने रागावून आपल्याच प्रतिबिंबावर जेव्हा झेप घेतली, तेव्हा तो विहिरीत बुडून मेला. येथे सशासारख्या एका दुर्बल प्राण्याने वंचनेच्या साहाय्याने सिंहासारख्या सुबल प्राण्याचा नाश करून स्वरक्षण केलेले दिसते. त्याचप्रमाणे तिसऱ्या तंत्रातील पहिल्या कथेत एक ससा हत्तीला फसवून स्वतःचे आणि स्वकीयांचे रक्षण करतो. तेथे जेव्हा एक हत्ती आपल्या परिवारासह एका सरोवराजवळ येतो, तेव्हा त्या हत्तींच्या पायांखाली अनेक ससे मृत झाले. तेव्हा निदान राहिलेले ससे वाचवण्यासाठी एक ससा आपण चंद्राचा संदेश घेऊन आलो आहोत असा बहाणा करतो. चंद्र हा ससा धारण करणारा असल्याने त्याला त्यांची काळजी, त्या

चंद्राच्या संदेशानुसार हत्तींनी लवकरात लवकर तेथून निघून जावे नाहीतर चंद्राचा त्यांच्यावर मोठा कोप होईल. हा संदेश ऐकून हत्तींचा नायक भ्याला आणि अनुयायांसह निघून गेला. ह्या कथेतही वंचना ही संरक्षक नीती म्हणून वापरली आहे. ह्या कथेचे तात्पर्य "व्यपदेशेन महतां सिद्धिः संजायते परा।" असे आहे. चौथ्या तंत्रातील मुख्य कथेत वानर मकराकडून स्वतःचे रक्षण करण्यासाठी माझे हृदय तीरावरील वृक्षावर आहे असे खोटे सांगून स्वरक्षणासाठी वंचना करतो. ही सर्व उदाहरणे संरक्षक वंचनेची झाली.

ह्याउलट, पंचतंत्रातील कथांमध्ये काही उदाहरणे आक्रमक स्वार्थसाधक अशा वंचनेची आहेत. येथे दुर्बलांकडून सबलांविरुद्ध स्वसंरक्षणासाठी वंचना केली जात नसून सबल स्वतःच्या फायद्यासाठी दुर्बलांविरुद्धही वंचनेचा वापर करताना दिसतात. वंचनेमुळे त्यांना कमी श्रमात, आणि निश्चित अशी सिद्धी मिळते. उदाहरणार्थ, तिसऱ्या तंत्रातील बारावी कथा पहा. ह्या कथेच्या प्रारंभी पुढील श्लोक आहे. स्कन्धेनापि वहेच्छत्रुं कालमासाद्य बुद्धिमान्। महता कृष्णसर्पेण मण्डूका बहवो हताः'॥ (३.२१३) ह्याचा अर्थ बुद्धिमान् माणसाने काळाचा विचार करून शत्रूला खांद्यावर वाहून न्यावे लागले तरी न्यावे. एका मोठ्या कृष्णसर्पाने (ह्याच पद्धतीने) पुष्कळ बेडूक खाल्ले. ह्या कथेत एका सर्पाला सुखाने बेडूक खावयाचे होते. त्याने आपण बेडकांशी शत्रुत्व करीत नाही असे त्यांना पटवले. इतकेच नव्हे तर आपण त्यांना पाठीवर घेऊन जाण्यास तयार आहोत असे सांगितले. अशा रीतीने बेडकांना पाठीवरून नेऊन त्याने अनेक बेडूक हळू हळू खाल्ले. येथे सबलाकडून दुर्बलाविरुद्ध वंचनेचा स्वार्थसिद्धीसाठी वापर झालेला दिसतो (ह्याच प्रकारची आणखी उदाहरणे पुढील परिच्छेदात वेगळ्या संदर्भात आली आहेत. ती येथेही जोडून घ्यावीत).

काव्यगत न्याय (पोएटिक जस्टिस्) म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या तत्त्वाचा पंचतंत्रात आढळ होत नाही. उलट, त्याला विरोधी अशीच उदाहरणे आहेत. त्या संदर्भात "दुर्जनांना यश मिळते" ह्या प्रकारची बरीच उदाहरणे असून ती आता पाहू या. (वस्तुतः काव्यगत न्यायानुसार सज्जनांचा विजय आणि दुर्जनांचा पराजय होतो. पण पंचतंत्रात ह्या न्यायाविरुद्धचीच उदाहरणे आहेत.) पहिल्या तंत्रातील चौथ्या कथेत आषाढभूती ह्या आपणास सज्जन भासवणाऱ्या दुर्जनाने देवशर्मासारख्या सज्जनाला यशस्वीपणे फसविले. आषाढभूतीने प्रथम आपण अत्यंत सज्जन, विरक्त असे विद्यार्थी आहोत असे दाखवून देवशर्म्याचा विश्वास संपादन केला आणि मग विश्वासपूर्वक देवशर्म्याने त्याच्या जवळ दिलेले धन घेऊन तो पळून गेला. येथे दुर्जन यशस्वी होतो असे दिसते. पुढच्या (१.५) कथेचे तात्पर्य असे आहे– सुप्रयुक्तस्य दम्भस्य ब्रह्माप्यन्तं न गच्छति। कौलिको विष्णुरूपेण राजकन्यां निषेवते। म्हणजे उत्तमप्रकारे दंभ केला तर त्याचा ब्रह्मदेवालाही पत्ता लागत नाही. एका कोष्टयाने विष्णूचे रूप घेऊन राजकन्येचा उपभोग घेतला. ह्या कथेत एका कोष्टयाने आपण विष्णु आहोत असे भासवून राजकन्या तर पटकावलीच, पण तिच्या वडलांच्या शत्रूच्या सैन्यालाही फसवून, पराभूत करून स्वतः राजपद मिळविले. चौथ्या तंत्रातील सातव्या कथेत एक व्यभिचारी स्त्री आपल्या नवऱ्याला यशस्वीपणे फसवते. ती आपल्या नवऱ्याला सांगते की, देवीनेच तिला असा आदेश दिला होता की, तू एखाद्या परपुरुषाला आलिंगन देशील तर तुझ्या नवऱ्याचे आयुष्य वाढेल. तिच्या नवऱ्याला ते खरे वाटले आणि आपल्या पत्नीची आपणाबद्दल केवढी ही आत्मीयता ह्या विचाराने तो तिला आणि तिच्या जाराला डोक्यावर घेऊन नाचू लागला. तिसऱ्या तंत्रातील दुसऱ्या कथेतही दुर्गुणांना कसे पारितोषिक मिळते ते दाखविले आहे. तसेच वंचनेचा स्वार्थसाधनासाठी केलेला उपयोग तेथे स्पष्ट होतो. एका चिमणीचे आणि सशाचे भांडण झाले असता एका मांजराने आपण मोठे धर्मशास्त्रज्ञ आहोत असे भासवून त्यांना तुमचे भांडण माझ्यासमोर मांडा, मी न्याय देतो असे सांगून ते जवळ आल्यावर दोघांनाही त्याने ठार केले.

पंचतंत्रात काव्यगत न्यायाचा दुसऱ्या प्रकारे भंग झाल्याचे उदाहरण दाखवणाऱ्याही काही कथा आहेत. त्यांमध्ये सद्गुणांचा पराभव झालेला दाखविला आहे. ह्या कथांचा आशय असा आहे, की व्यावहारिक

जीवनात सद्गुणांमुळे तोटा होतो. सौजन्याला जगात स्थान नाही. उदाहरणार्थ, आतिथ्य हा सद्गुण मानला गेला आहे. तो गृहस्थ धर्म आहे (१.२५३). परंतु पहिल्या तंत्रातील नवव्या कथेत आतिथ्यशील व्यक्तीचा तोटा झालेला दाखवला आहे. ह्या कथेत मंदविसर्पिणी यूका एका ढेकणाला राजाच्या शय्येवर स्थान देते. तो ढेकूण उतावळेपणाने राजाला पूर्ण झोप लागण्याच्या आतच त्याला चावतो. मग राजाचे सेवक शयनस्थानाचा शोध घेतात. तेव्हा तो ढेकूण लपतो. पण ती यूका (ऊ) हळू चालणारी असल्याने चटकन जाऊ न शकल्याने सापडते आणि मारली जाते. येथे तिच्या आतिथ्य ह्या सद्गुणाचे तिला पुण्य काय मिळाले, तर मृत्यू. पहिल्या तंत्राच्या अकराव्या कथेत एका उंटाची कथा आहे. तो सिंहाचे सेवक असलेल्या वाघ, कावळा आणि कोल्हा ह्यांच्या सहवासात येऊन सिंहाचा सेवक बनतो. नंतर एकदा सिंह जखमी होतो व काहीही हालचाल करण्यास असमर्थ होतो. तेव्हा वाघ, कावळा आणि कोल्हा प्रत्येकी तुम्ही मला खा असे म्हणून समर्पणाचे नाटक करतात. पण निष्पाप उंट स्वतःही जेव्हा मला खा असे सिंहाला म्हणतो, तेव्हा लगेच सिंह त्याचा स्वीकार करून त्याला मारतो. येथे स्वामिनिष्ठेसारख्या सद्गुणामुळे उंटाला लाभ तर नाहीच, उलट मृत्यूचे बक्षीस मिळते. सत्यवचन हाही एक सद्गुण आहे. पण चौथ्या तंत्रातील तिसऱ्या कथेत ह्या गुणामुळेच एकाचा तोटा होतो. तेथे एका युधिष्ठिर नावाच्या कुंभाराला जमिनीवर पडल्यानंतर खापरांमुळे जखम झाल्यावर त्या जखमेच्या खुणेमुळे एक राजा त्याला वीर पुरुष समजतो आणि नोकरीवर नेमतो. पण प्रत्यक्ष युद्धाच्या वेळी राजा जेव्हा त्याला तुला ही जखम कोणत्या युद्धात झाली असे विचारतो, तेव्हा युधिष्ठिर खरी हकीकत त्याला सांगतो. पण ह्यामुळे राजा त्याला नोकरीतून हाकलून देतो. येथे खरे बोलल्यामुळे नुकसान झालेले दिसते.

काव्यगत न्याय आणि कर्मसिद्धान्त ह्या दोन्हीतील मुख्य विचार सारखाच आहे. सत्कर्माने चांगले फळ, सुख मिळते, वाईट कर्माने वाईट फळ, दुःख मिळते असा कर्मसिद्धांतातील मुख्य विचार. कर्मसिद्धान्त हा भारतीय विचारसरणीतील एक महत्त्वाचा आणि मूलभूत असा विचार आहे. पण वर सांगितलेल्या कथा कर्मसिद्धांताला अगदी विरुद्ध आहेत.

पंचतंत्रातील अनेक कथांचा आशय असा दिसतो, की वंचना हेच यशाचे, सुखाचे साधन आहे. विष्णुशर्मा राजाच्या प्रौढ मुलांना थोडक्या दिवसांत नीतिशास्त्रप्रवीण करण्यासाठी कथा सांगतो असे कथामुखात सांगितले आहे. कथामुखात असाही श्लोक आला आहे की, अधीते य इदं नित्यं नीतिशास्त्रं शृणोति च । न पराभवमाप्नोति शक्रादपि कदाचन ।। म्हणजे ह्या नीतिशास्त्राचा अभ्यास करणाऱ्याचा इंद्रसुद्धा पराभव करू शकणार नाही. पंचतंत्रातील कथांचे मुख्य तात्पर्य वेगवेगळ्या अभ्यासकांनी थोड्या थोड्या फरकाने सांगितले आहे. बेन्फी म्हणतो[१७], की येथील नीती म्हणजे "कसे वागावे ह्याचा योग्य मार्ग", किंवा "जीवनचातुर्य" आणि पंचतंत्र हे नीतिशास्त्र आहे म्हणजे राज्यशास्त्रही आहे. हर्टेल्ने तंत्र शब्दाचाच अर्थ नीती असा केला आहे[१८]. त्याच्यामध्ये तंत्राख्यायिक (पंचतंत्राचे मूळ रूप) हा ग्रंथ व्यावहारिक जीवनात हुशार मनुष्य कसा यशस्वी ठरतो आणि मूर्ख पराभूत होतो ते शिकवितो. तंत्राख्यायिकाचा लेखक प्रामाणिकपणा ही योग्य नीती नाही असे सांगतो.[१९] एजर्टनच्या मते[२०] पंचतंत्रातील कथा "अनैतिक" आहेत. रूबेन ह्या अभ्यासकाच्या मते[२१] व्यक्तीने समाजात वागताना आपला स्वार्थ आणि समाजाचा स्वार्थ ह्यांत कसा समन्वय घडवून आणावा, हा जो नैतिकतेतील मुख्य प्रश्न त्याचा पंचतंत्रकर्त्याने विचार केला आहे. सामंतशाहीच्या प्रारंभकाळात उदयास येऊ लागलेल्या "नागरक" (नगरातील धनिक लोक) ह्यांचा आशावाद ह्या कथांतून प्रतिबिंबित झाला आहे. तसेच त्याच्या मते पंचतंत्रात कौटिल्याच्या अर्थशास्त्रातील विचार अनुसरण्यात आला असला, तरी पंचतंत्रातील जगाकडे आणि "अर्था"कडे पाहण्याचा दृष्टिकोण राजाचा नसून सेवकाचा आहे. गाईब ह्या अभ्यासकाच्या मते[२२] एखादा नीतिविद् बाह्यलक्षणांच्या साहाय्याने वास्तवतेचे अनुमान कसे करतो आणि अर्थशास्त्रातील विशिष्ट नियमांवरच भर न देता आपल्या अनुमानांच्या अनुसार कसे वागतो ते पंचतंत्रात दाखवले आहे. फाल्क ह्या अभ्यासकाने[२३]

पंचतंत्रातील काही कथांचे मूळ रूप आणि त्यात पंचतंत्रकाराने केलेले बदल ह्या विषयाचा अभ्यास केला आहे. त्या आधारे त्याने असा निष्कर्ष काढला आहे, की पंचतंत्राचा लेखक चांगल्या लोकांनी वाईट लोकांच्या शत्रुत्वाला कावेबाजपणाच्या नीतीच्या साहाय्याने विरोध कसा करावा हे शिकवतो.

पंचतंत्र ह्या ग्रंथाचा आणि तत्संबद्ध आधुनिक लेखकांच्या साहित्याचा अभ्यास केल्यानंतर पंचतंत्रासंबंधी माझी धारणा अशी झाली आहे, की पंचतंत्र हा एक संकलनात्मक (काम्पोझिट्) ग्रंथ आहे. वर उल्लेखलेल्या सर्व मतांत थोडासा सत्यांश असला, तरी ती पूर्ण सत्य नाहीत. पंचतंत्रातील काही कथांचे मूळ जरी महाभारत, जातक ह्यांसारख्या ग्रंथांत आढळले, तरी त्याही मागे जाऊन पाहता अंतिम विश्लेषणात **पंचतंत्रकथांचे मूळ लोकसाहित्यात** शोधावे लागेल. प्राचीन भारतीय उच्चभ्रू लोकांच्या (क्लासेस्) साहित्याचे एक वैशिष्टच म्हणजे कर्मसिद्धान्त. पुराणग्रंथ आणि तत्सदृश धार्मिक ग्रंथांतील विचारसरणींचा तसेच त्यांतील कथांचा गाभा कर्मसिद्धान्त हा आहे. त्या साहित्यात सत्कर्माला चांगले फळ, दुष्कर्माला वाईट फळ असे दाखवलेले असते. पण पंचतंत्रासारख्या लोकांच्या (मासेस्) साहित्यात ह्या सिद्धांताला स्थान नाही. सद्गुणांना वाईट फळ आणि असद्गुणांना चांगले फळ ह्याची वर अनेक उदाहरणे दिली आहेत. पंचतंत्रात वंचना हे जीवनाचे आधारसूत्र मानलेले आहे. वंचना ही संरक्षक आणि आक्रमक दोन्ही रूपांत करावी असा पंचतंत्राचा संदेश आहे. केवळ दुर्बल सज्जनांकडून प्रबल सज्जनांच्या विरोधात "गनिमी कावा" ह्या स्वरूपात वंचना केली जाते असे नाही, तर प्रबल अशा दुर्जनाकडून दुर्बल अशा सज्जनाविरुद्धही वंचनेचाच अवलंब केला जातो असे अतिवास्तववादी चित्रण पंचतंत्रात सापडते. पंचतंत्रातील न्याय हा काव्यगत नसून व्यवहारगत आहे. **पंचतंत्रातील शिकवण आदिम, जडवादी, चार्वाकवादी, लोकायत विचारसरणीशी जुळणारी आहे.** ऋण काढून तूप प्यावे, जितके जगता येईल तितके सुखाने जगावे, जगात पाप, पुण्य इत्यादी कल्पना नाहीत हे लोकायतविचारसरणीचे विचार पंचतंत्राच्या शिकवणुकीला जवळचे आहेत. "मारा आणि जगा," किंवा "तुम्ही जर दुसऱ्यास ठार केले नाही, तर दुसरा तुम्हाला ठार करील," अशी जीवनविषयक मूलभूत शिकवण पंचतंत्रात सूचित झाली आहे. पंचतंत्रातील कथा ह्या राजे होणाऱ्या मुलांना सांगितल्या आहेत, त्यामुळे त्यातील शिकवण केवळ स्वसंरक्षणात्मक नसून आक्रमक, विजिगीषु, दुसऱ्याच्या सुखदुःखाविषयी बेपर्वा असलेली अशी आहे. त्यामुळे पंचतंत्राच्या मते केवळ जो वंचना करतो तोच जगू शकतो. मात्र जीवनात सावधपणा सर्वत्र आवश्यक आहे. गैरसावध लोकांना फसवून सावध लोकांनी सुखी व्हावे; मूर्खाला लुबाडून शहाण्याने सुखी व्हावे; दुर्बलाला लुबाडून सुबलाने सुखी व्हावे हे पंचतंत्राचे तात्पर्य आहे. **पंचतंत्रकथा बालांसाठी नसून फक्त प्रौढांसाठी आहेत.**

संदर्भ आणि टीपा

१. ह्या विषयासाठी माझा पुढील निबंध पहा– "Animalism in ancient India", *Journal of the Oriental Research Institute*, Baroda, 21.3 (March, 1972), p. 191 ff.

२. पंचतंत्राच्या विविध आवृत्तींसाठी व रूपांतरासाठी पहा– F. Edgerton, in *The Ocean of story*, edited by H. M. Penzer, vol. V, Delhi, 1968, (reprint) p. 232 ff.

३. Th. Benfey, *Pantschatantra*, Band I, Leipziq, 1859, Chapter 3, sections 4, 15.

अनुक्रमणिका

४. J. Hertel, *Tantrākhyāyika, die aelteste Fassung des Pañcatantra*, Leipziq–Berlin, 1909, p. 4 ff.

५. Benfey, *Pantschatantra*, I, p. 31.

६. ह्या विषयासाठी पहा– Hertel, *Tantrākhyāyika*, I, p. 6 ff.

७. Hertel, *Tantrākhyāyika*, I, p. 19.

८. Hertel, Tantrākhyāyika, I, p. 23 f.

९. Cambridge, (Mass.) 1615.

१०. Cambridge, (Mass.) 1908.

११. पहा– L. Sternbach, *The Hitopadeśa and its Sources*, New Haven, 1960.

१२. F. Edgerton, *The Pañcatantra reconstructed*, vol. II, New Haven, 1924.

१३. Sternbach, *The Hitopadeśa and its Sources*, p. 16.

१४. Sternbach, *The Hitopadeśa and its Sources*, p. 20.

१५. पहा– J. Hastings (ed.) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, London, 1964 (reprint) p. 22.

१६. *Pantschatantra*, I, Leipziq, 1859, p. XXII.

१७. Benfey, *Pantschatantra*, I, p. XV.

१८. Hertel, *Tantrākhyāyika* I, p. 6.

१९. Hertel, *Tantrākhyāyika*, I, p. 127.

२०. Edgerton, *The Pañcatantra Reconstructed*, II, p. 5.

२१. W. Ruben, *Das Pañcatantra und seine Morallehre*, Berlin, 1959, p. 291.

२२. R. Geib, *Zur Frage nach der Ursprung des Pañcatantra*, Wiesbaden, 1969, p. 187.

२३. H. Falk, *Quellen des Pañcatantra*, Wiesbaden, 1978, p. 192.

ग्रंथ-परीक्षण

मऱ्हाटी संस्कृती : काही समस्या – शं. बा. जोशी, संपा. वसंत स. जोशी, व्हीनस प्रकाशन, पुणे ३०; दुसरी आवृत्ती १९८०; पृ. २९४; किं. ४५ रुपये.

धारवाडचे प्रख्यात संशोधक आणि पुरातत्त्ववेत्ते श्री. शं. बा. जोशी यांच्या "मराठी संस्कृती : काही समस्या" या प्रथम १९५२ साली प्रसिद्ध झालेल्या पुस्तकाची सुधारून वाढवलेली दुसरी आवृत्ती १९८० साली प्रसिद्ध झाली. तिचे संपादन आणि दीर्घ प्रस्तावनालेखन डॉ. वसंत जोशी यांनी केलेले आहे. प्रस्तावनेवरूनही या पुस्तकाच्या विषयातील डॉ. जोशी यांची गती स्पष्ट होते.

श्री. शं. बा. जोशी यांच्या प्रस्तुत पुस्तकाचा विषयच असा आहे, की मानववंशशास्त्र, भाषाशास्त्र इत्यादी शास्त्रांप्रमाणेच वेद, उपनिषदे, महाभारत, भगवद्गीता इत्यादी संस्कृत आणि प्रतिपादित विषयांशी संबंधित अशा पौर्वात्य व पाश्चात्त्य ग्रंथांच्या सखोल अध्ययनाची पायाभूत गरज आहे. अशा या ग्रंथाचे परीक्षण करणाऱ्यालाही तितक्याच ज्ञानाची आवश्यकता असते. प्रस्तुत लेखकाजवळ ती अल्पांशानेही नाही; पण शं. बा. जोशींनी प्रतिपादिलेल्या विषयात रस मात्र जरूर आहे आणि त्याहीपेक्षा शं. बा. जोशींच्या सिद्धांताची अधिकाधिक चर्चा व्हावी आणि त्यातून सत्याचे दर्शन व्हावे या उद्देशाने त्यांच्या पुस्तकाचा निदान परिचय करून देणे आवश्यक वाटते. आणि म्हणून हा अल्पसा लेखनप्रपंच.

प्रथम हे स्पष्ट केले पाहिजे, की शं. बा. जोशी यांच्या साऱ्याच विधानांशी सर्वजण सहमत होतील असे नाही आणि जोशी यांची तशी अपेक्षाही नसावी. पण ज्या समस्या त्यांनी मांडल्या आहेत आणि त्यासाठी जो पूर्वपक्ष केला आहे, त्यांचा उत्तरपक्ष करणाऱ्यांनीही तो तितक्याच गंभीरपणे आणि तर्कशुद्धपणे आणि साधार केला पाहिजे. तसे करण्यानेच मराठी-कानडी संस्कृतीच्या साम्यभेदांवर-विशेषतः साम्यावर-अधिक प्रकाश पडू शकेल. कारण कानडी -मराठी ही जुळी भावंडे आहेत असा त्यांचा सिद्धांत आहे. प्रादेशिक आणि भाषिक अस्मिता ही अलीकडची आहे. तिचा आपल्या डोळ्यांवर चढलेला चष्मा जरा काढून ठेवला, आणि वेदकाळापासून आर्य-द्राविड संबंधांचा विचार केला तर शं. बा. जोशींनी जे विचार मांडले आहेत, त्यांतील साऱ्याच नाही, तरी काही विचारांशी सहमत होणे अशक्य ठरू नये. आणि ज्या विचारांशी मतभेद असेल तो व्यक्त करून त्या विषयातील तज्ज्ञांनी त्यावर अधिक चोख प्रकाश पाडणेही अवश्य आहे. तसे झाले तरच भाषिक आणि प्रादेशिक भेदांनी भारतीय मनाचे जे विभाजन झाले आहे, ते दूर होऊन परस्परसामंजस्य निर्माण होणे शक्य होईल. प्रस्तुत पुस्तकपरिचयलेखनाचा तोही एक उद्देश आहे.

महाराष्ट्र आणि कर्नाटक यांचे भाषिक आणि सांस्कृतिक संबंध इतके संमिश्र आहेत की, त्यांचा उलगडा या दोन्ही भाषांतील विद्वानांनी दुराग्रहरहित वृत्तीने केला पाहिजे. शं. बा. जोशी यांनी तो आपल्या परीने गेली अनेक तपे चालविलेला आहे. जोशी आपल्या प्रतिपादनात 'मराठी' ही संज्ञा न वापरता 'मऱ्हाटी' ही संज्ञा का वापरतात ते प्रथम लक्षात घेतले पाहिजे. त्यांना जे विवेचन करावयाचे आहे, आणि ज्या समस्यांची उत्तरे शोधावयाची आहेत ती 'मऱ्हाटी'चे 'मराठी' असे रूप होण्यापूर्वीच्या काळाच्या संदर्भात. तसेच ते करताना त्यांनी स्थलनामे, ग्रामनामे यांच्याबरोबरच भाषा, देवदेवता आणि चालीरीती इत्यादींबाबत आर्य-द्राविडसंबंधाचा विचार केला आहे.

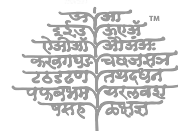
आजही सर्वसामान्य मराठी माणसांच्या लक्षात येते की, चालीरीती, वेशभूषा, देवदेवता, सणवार

उत्सव इत्यादी बाबतींत महाराष्ट्र आणि ज्याला आज उत्तर कर्नाटक म्हणता येईल, तो पूर्वीच्या मुंबई इलाख्यातील कानडी मुलूख यांत खूप सांस्कृतिक साम्य आढळते. शं. बा. जोशी यांच्या विचाराला आणि अभ्यासाला जी चालना मिळाली आहे, तीही त्याचमुळे असावी; नव्हे, आहे. १९५२ साली प्रकाशित झालेल्या पहिल्या आवृत्तीची १९८० साली दुसरी आवृत्ती निघेपर्यंतच्या काळातही त्यांचे या विषयीचे चिंतन आणि संशोधन चालूच असावे. त्यामुळेच पहिल्या आवृत्तीतील प्रतिपादनाच्या उपसंहाराच्या प्रकरणानंतरही या दुसऱ्या आवृत्तीला त्यांनी जी याच विषयाशी संबंधित अशी लहानमोठी सात प्रकरणे जोडलेली दिसतात ती त्यामुळेच असावीत. शेवटचे 'मराठीतील समानार्थक जोडशब्द' हे प्रकरण मात्र प्रस्तावनालेखक डॉ. वसंत जोशी यांचे आहे आणि तेही शं. बा. जोशी यांच्या प्रतिपादनाला पूरक असेच आहे.

बाराव्या–तेराव्या शतकांत मराठी आणि कानडी या भाषांसंबंधी स्वतंत्र अस्मिता निर्माण होण्याआधी मराठीचे आर्यीकरण होऊन मराठीतील 'हे आम्हासी कानडे' हा वाक्प्रचार रूढ होईपर्यंत दक्षिणापथात नर्मदेपासून तो तुंगभद्रेपर्यंत जे लोक राहत होते, ते सारे आर्येतर 'हट्टी' या नावाचे. त्यांचीही विवक्षित संस्कृती होतीच. आणि या संस्कृतीत मराठी आणि कानडी यांचे पूर्वजीवन अभिन्नत्वाने पोसले गेले. या हट्टीजनांतूनच 'मरहट्ट'-जन झाले. यातील मर म्हणजे झाड आणि हट्ट हा हट्ट जनांचा प्रदेश; म्हणजेच ज्याला 'झाडीमंडळ' म्हणतात तो प्रदेश. जोशी यांच्या मते 'मरहट्ट' हा हा शब्द कानडी आहे. त्यांनी पुढे असेही दाखवले आहे, की मऱ्हाटी वा मराठी आणि कानडी ही जुळी भावंडे आहेत आणि त्यांचे पूर्वज ऋग्वेदातील यदु = तुर्वसु होत. या यदु–तुर्वसूंच्या जुळ्या नावाप्रमाणेच ख्रिस्तशकारंभीच्या अशोक-खारवेल आदींच्या शासनात रिस्टिक-भोजक अशी जोड नावे सापडतात. भोजक हे वऱ्हाडचे नाव आहे, याची शंका नाही. मग भोजकाबरोबर रिस्टिक हे नाव कसे? तर कदाचित त्यांच्या वसाहती वऱ्हाडच्या आसपास असाव्यात म्हणून. तसेच त्या कण्ह-देश > खानदेश याच्याही लगत असाव्यात असे शं. बा. जोशी यांचे म्हणणे. किंबहुना एके काळी म्हणजे भाषिक अस्मिता जागी होण्याआधी साराच दक्षिण देश कन्नड असावा असाही ते एक तर्क करतात आणि त्याची उदाहरणे म्हणून काही गावांची नावेही ते देतात. ही नावे औरंगाबाद जिल्ह्यातही आढळतात हे त्यांनी सप्रमाण दाखवले आहे. औरंगाबाद जिल्ह्यात तर 'कन्नड' नावाचा एक तालुकाही आहे. याचा अर्थ असा की, मऱ्हाटांच्या आर्यीकरणानंतरही ही जी काही कन्नड नावे मराठी प्रदेशात आढळतात ती तो प्रदेश मूळच्या कानडी भाषिक लोकांचा असावा म्हणून. अर्थात हे कानडी भाषिक मूळच्या यदु-तुर्वसूंच्याप्रमाणे गोपाळ वृत्तीचे म्हणजे गवळी होते. खानदेश, नाशिक, अहमदनगर जिल्ह्यांचे गॅझेटियरवरून हे गवळी कालपरवापर्यंत तेथे वास करीत होते, हे त्यांचे म्हणणे मान्य करणे प्राप्त आहे.

शं. बा. जोशी यांचे पुढे म्हणणे असे, की आज ज्याला महाराष्ट्र आणि कर्नाटक म्हणून संबोधिले जाते, तो सारा प्रदेश कुंतल या नावाने प्रसिद्ध होता. सातवाहन राजे स्वतःला 'कुंतल सातकर्णी' म्हणवीत. तसेच चालुक्यही स्वतःला 'कुंतलेंदु' म्हणवीत. आणि कुंतलची व्याप्ती मऱ्हाट आणि कर्नाट या दोन्ही प्रदेशांनाच नव्हे, तर देवदेवता आणि शाक्तसंप्रदायाच्या आधारे ती लाट–मऱ्हाट–कर्णाट या तिन्ही प्रदेशांना व्यापीत होती असेही ते म्हणतात. 'मऱ्हाट-कर्णाट' यांच्या संमिश्र संस्कृतीची अवस्था टिकून राहिलेली दिसते ती राष्ट्रकूटानंतरच्या यादव राजवटीपर्यंत. यादवांच्या वेळी मात्र देवगिरी यादव आणि होयसळ यादव यांच्यात यादवी घडली. त्यानंतर मात्र देवगिरी यादवांनी मराठीच्या वाढीला हातभार लावला आणि मऱ्हाट-कर्णाटाचे द्वैत सुरू झाले.

शं. बा. जोशींच्या एकूण प्रतिपादनाचे हे सार आहे. पण त्यांनी ते मोठ्या विस्ताराने मांडले आहे. त्यासाठी ग्रामनामे, स्थलनामे यांचा जसा त्यांनी उपयोग केलेला आहे, तशाच भाषा, देवदेवता धर्मपंथ यांचेही भरपूर आधार दिले आहेत. किंबहुना कर्नाटकातील एक प्रसिद्ध इतिहाससंशोधक गोविंद पै यांना कर्नाटक म्हणजे महाराष्ट्र आणि महाराष्ट्र म्हणजे कर्नाटक कसे वाटते हेही ते स्पष्ट करतात.





'कर' किंवा 'करू' म्हणजे 'मोठा' आणि 'नाडु म्हणजे 'देश'. म्हणजे कर्नाट–महाराष्ट्र या एकाच अर्थाच्या संज्ञा असल्याचे ते सांगतात. पैंच्या मतांच्या पुष्टचर्थ ए. मास्टर यांचेही एक अवतरण जोशी देतात. ते असे : "Karu means not only tall but great and it seems highly probable that the Prakrit speaking inhabitants of the north of Deccan Highlands, simply translated the word 'Karunadu' into 'Maharashtra' to designate the area from which they came." डॉ. भांडारकरांनी आपल्या ग्रंथालाही History of Maharshtra न म्हणता History of Deccan असे जे नाव दिले आहे त्याचे कारणही मऱ्हाट –कर्णाट यांच्या अनेक बाबतीतील गुंतागुंतीतून बाहेर पडण्यासाठी असावे असाही निष्कर्ष जोशी काढतात.

एक गोष्ट मात्र मान्य करावी लागेल, की जरी एके काळी मऱ्हाट-कर्णाट यांत सांस्कृतिक भेद नव्हता, तरी मऱ्हाटाचे आर्यीकरण जितक्या तीव्रतेने आणि झपाट्याने झाले, तेवढे कर्णाटाचे झाले नाही. आणि म्हणूनच कर्णाटचे लोक मऱ्हाटच्या लोकांना 'आरिय' आणि त्यांच्या भाषेला 'आरे मातु' म्हणू लागले.

सारांश, महाराष्ट्र-कर्नाटक किंवा मऱ्हाट-कर्णाट ही ऋग्वेदकालापासूनची अशी जुळी भावंडे होत या जोशी यांच्या सिद्धांताचे हे सारसूत्र. मात्र जोशींनी आपला हा सिद्धांत इतक्या विविध प्रकारांच्या आधारे मांडला आहे, की तो मुळातूनच वाचणे अगत्याचे आहे. कारण महाराष्ट्रातील स्थलनामे आणि ग्रामनामे, मराठीतील कानडी वा द्रावीड किंवा देशी शब्द, सण-वार आणि दैवते इत्यादींच्या उदाहरणांचा इतका तपशील त्यांनी दिलेला आहे, की तो या अल्प परिचयात देणे अशक्य आहे. वाचकांनी मूळ ग्रंथच बारकाईने वाचला पाहिजे एवढा तो महत्त्वाचा आहे. आणि जरी काही बाबतीत वाचकांचे लेखकाशी एकमत होणे कठीण वाटले तरी भारतातील अन्य भाषिक प्रदेशांहून महाराष्ट्र आणि कर्नाटक यांतील साधर्म्य कसे अधिक आहे, नव्हे ती एके काळची ती जुळी भांवडेच कशी होती एवढे जाणवले आणि तद्द्वारा आजच्या भाषिक अस्मितेमुळे परस्परांत निर्माण झालेली दूरता आणि कटुता थोडी जरी कमी झाली, तरी शं. बा. जोशींच्या प्रस्तुत संशोधनाचे सार्थक होईल. कै. आचार्य भागवतांनीही आंतरभारतीतर्फे प्रस्तुत पुस्तकाच्या प्रथमावृत्तीचे प्रकाशन केले आणि त्याला अल्पसे निवेदन जोडले, तेही परस्परसहिष्णुता वाढावी यासाठीच. त्यांनी त्यात असेही नमूद केलेले आहे, की असल्या विषयात मतभिन्नता असणे स्वाभाविक आहे. तरीही मूळ अभ्यासकाचे त्यामुळे महत्त्व कमी होत नाहीच; पण पूर्वग्रहांना मिळणाऱ्या धक्क्यांनी विचाराला चालना मिळणे आणि सत्याच्या अधिक जवळ जाणे शक्य होते. या दृष्टीनेही प्रस्तुत शं. बा. जोशी यांच्या प्रतिपादनांचा, संशोधनाचा आणि त्यांनी काढलेल्या निष्कर्षांचा अधिकाधिक विचार होणे अगत्याचे आहे. या अगत्याची जाणीव 'नवभारत'च्या वाचकांना झाली तरी प्रस्तुत पुस्तकपरिचयाचे उद्दिष्ट झाले असे म्हणता येईल.

– गं. ब. ग्रामोपाध्ये

अग्निफुले : सावित्रीबाई फुले यांची कविता : स्वरूप आणि समीक्षा– डॉ. कृ. पं. देशपांडे, नूतन प्रकाशन, पुणे; पृ. १३६; मूल्य रु. २२–५०

हे एकशे छत्तीस पानांचे पुस्तक श्री. द. स. झोडगे (संपादक 'गावगाडा' पुणे) व त्यांच्या पत्नी फुलवंतीबाई यांना कृतज्ञतेने अर्पण केले आहे. सावित्रीबाई यांची काव्ये व बरीच माहिती ह्यांच्याकडून मिळाली. या अगोदर साधने व माहिती झोडगे पती-पत्नी यांच्याकडून अशीच मिळवून व भर घालून डॉ. मा. गो. माळी (गारगोटी) यानी क्रांतिज्योती सावित्रीबाई फुले यांचे एक पहिले मोठे चरित्र १९८१ साली प्रसिद्ध केले. यातील सावित्रीबाई यांचा फोटो, पत्रे, जन्मदिन व काव्ये यांच्यासंबंधी संशोधनाच्या पातळीवरून अनेक शंका-आशंका 'महाराष्ट्र टाइम्स' (दि. ७–२–८२) मध्ये प्रसिद्ध झाल्या. उत्तर म्हणूनही आक्षेपांचे स्वरूप सांगून त्यांचे खण्डन विस्तृत प्रस्तावनेत श्री. भा. द. फडके यांनी केले आहे. प्रसिद्ध संशोधक डॉ. रा. चिं. ढेरे यांच्या प्रेरणेने व मार्गदर्शनाने या पुस्तकाची निर्मिती

झाली आहे. खुद्द लेखक डॉ. देशपांडे यांनी काव्यांची 'विश्वासार्हता' सिद्ध करण्याचा विशेष प्रयत्न केला आहे (पृ. २०). जरी श्री. फडके व श्री. देशपांडे याना 'वनावट' म्हणून आक्षेपिलेली साधने सर्वथा शंभर टक्के विश्वासार्ह आहेत, हे सिद्ध करणे कठीण पडले (पृ. १५, २१, २३, २४), तरी जोतीबांच्या मागे दडून गेलेली एक सामाजिक स्त्री–शक्ती स्वतंत्रपणे मूर्त करण्याच्या बिकट कामात पुस्तकाला यश आले आहे. मात्र काव्यसाधनांची विश्वासार्हता, त्यांचा इतिहास, मतभेद वगैरेंचा ऊहापोह पुस्तकात वारंवार आढळतो. जेधे यांच्या फुले-पुतळाप्रकरणापासून, म्हणजे १९२५–२६ सालाच्या पुढे जोतीरावांचे एक पहिले मोठे चरित्र लिहिले गेले. सावित्रीबाई यांच्या काव्यांचा व विशेष खास माहितीचा त्यावेळीही पत्ता नव्हता, ह्यात नवल नाही. 'पृ. ३ व ४वर' आणखी काही नवीन माहितीत फोटोचा ब्लॉक छापला आहे. ज्यांच्याकडून हा फोटो प्राप्त झाला त्या सौ. फुलवंतीबाई यांनाही फोटोची 'विश्वासार्हता' पूर्णपणे सांगता आली नाही; १९६६ पूर्वी सावित्रीबाई यांचा फोटो किंवा काल्पनिक चित्रही उपलब्ध नव्हते (पृ. ३ व ४). श्री. देशपांडे यांनी डॉ. मा. गो. माळी यांच्यापासून प्रेरणा घेऊन अंधारात सापडलेला काव्य-प्रकाश वाचकांपुढे ठेवण्याचा पहिला मोठा प्रयत्न केला आहे, तो केवळ गौरवार्थ मुळीच नाही. डॉ. माळी हे सावित्री फुले यांचे समग्र वाङ्मय प्रसिद्ध करणार आहेत, म्हणून श्री. देशपांडे यांची समीक्षा मिळालेल्या काव्यभागातून निवडक काव्यपंक्ती आधारात घेऊन अर्थात साकार झाली आहे. सावित्रीबाई यांच्या कवितांमधून जोतीरावांचे चरित्र, कार्य, योग्यता व जी शिकवण प्रगट झाली आहे, ही सर्व निदान वादातीत आहे.

या पुस्तकाचा निम्म्याहून अधिक भाग सावित्रीबाई व जोतीराव फुले यांच्या चरित्राची व कार्याची सुबोध गद्यात समीक्षा करून नवे स्वरूप सांगणारा आहे. सन १९५३ साली प्रा. लीला पाण्डे यांनी लिहिलेले सावित्रीबाईचे चरित्र देशपांडे यांना प्राप्त झाले, त्यातही विश्वासार्ह फोटो नव्हता. १९५३च्या पूर्वी कोणा एका स्त्री-लेखिकेने एक चरित्र फोटोविना लिहून प्रसिद्ध केले होते. प्रस्तावनेत कै. भास्करराव जाधव यांनी अल्पस्वल्प माहिती उपलब्ध असतानाही चरित्र साकार करण्याचा प्रयत्न झाला, असे नमूद केल्याचे आठवते. असो. ज्या अर्थी देशपांडे यांनी चरित्रभागाची नवी चिकित्सा मांडण्याचा प्रयत्न केला आहे, त्या अर्थी ह्या मोठ्या विभागाचेही काही परीक्षण देणे भाग पडते. सावित्रीबाई यांच्या वेळच्या अभ्यासकक्षेतील खुद्द त्यांची जी पुस्तके होती त्यांची यादी दिली आहे (पृ. २१). पण जोतीरावांचे मित्र रेव्ह. मरे मिचेल, बाबा पदमणजी, गंगाधरशास्त्री फडके, पुणे-वर्णनकार जोशी, भवाळकर जोशी वगैरे अनेक अभ्यासू विद्वानांच्या प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष घरी-दारी सावित्रीबाई यांना पुस्तके प्राप्त होणे शक्य होते. नैसर्गिक काव्यशक्ती व प्रतिभादेखील त्याना प्राप्त असावी. देशपांडे यांचे पुस्तक उघडताच पुढील नैसर्गिक वर्णन वाचावयास प्रथमच मिळते.

> "सुंदर सृष्टी सुंदर मानव सुंदर जीवन सारे।
> सद्भावाच्या पर्जन्याचे वहरून टाकू बा रे॥"

जोतीराव-सावित्री व त्यांचा आचारविचार-प्रवाह फार लोकप्रिय झाला आहे. "...या नव्या खऱ्या खोट्या साधनांतून सिद्ध होणारी सावित्रीबाईची प्रतिमा ही समूह मनाची भूक आहे..." (पृ. २३). त्याचप्रमाणे पतिपत्नी फुले यांचे सर्व कार्य समूहमन व समूहसहकार्य यांचे फलित होते. अव्वल इंग्रजीतील पहिल्या पिढीतील विचारवंतांनी ख्रिस्ती मिशनऱ्यांच्या प्रचारास बळी न पडता स्वधर्मात राहूनच लोकसेवा, समाजसुधारणा करायची, असा निर्णय घेतला. अशा विवेकवंतांत फुले कुटुंब मोडते. स्त्री-शूद्रातिशूद्रांच्या शाळा स्वतः स्वावलंबनाने चालवाव्यात असा निर्णय त्या वेळच्या पुण्यातील अनेक सुशिक्षित हिंदू कार्यकर्त्यांनी घेतला व ह्यांचे नेतृत्व फुले पतिपत्नीने धाडसाने केले. भोवंडे, वाळवेकर, परांजपे, भिडे, जगन्नाथ सदाशिवजी वगैरेंच्या इच्छा व श्रम यांच्या पाठीमागे होते (पृ. ११).

गफवार बेग मुनशी व लिजिट साहेब यांच्या प्रेरणेने जोतीरावांचे शिक्षण पुनः चालू झाले

(पृ. ८९). जाता जाता फिलिप विल्यम लिजिट साहेब हे पुण्यास जज्ज होते व नंतर त्यांची बदली नगरला झाली असा त्या वेळच्या ज्ञानोदयाच्या दि. १५ मे १८५१ च्या अंकावरून समजते. परमभाग्याने शिक्षण प्राप्त झालेल्या जोतीरावांना सावित्रीबाई ह्यादेखील अनुरूप व असामान्य पत्नी प्राप्त झाल्या. या दोघांचे कार्य व चरित्र संयुक्त आहे. सावित्रीबाई केवळ गृहिणी–पत्नी व सहधर्मचारिणी नव्हत्या; त्यांच्या ठायी स्वतंत्र गुण होते, हे अनेक परी व अनेकार्थाने सिद्ध करण्यात डॉ. देशपांडे यशस्वी झाले आहेत. 'एक क्रांतिकारी व्यक्तिमत्त्व' या दृष्टीने 'चरित्र आणि व्यक्तित्व' हे प्रकरण त्यांनी लिहिले आहे. देशपांडे यांनाही अडचणी जाणवल्या. उदा. पृ. ५२ वर "गृहिणी मासिक आणि सावित्रीबाई" हा मोठा परिच्छेद योजिला आहे. मोरो विठ्ठल वाळवेकर यांना व्यंकटेश नावाचा मुलगा होता का नव्हता ? मुंबई प्रार्थना समाजाच्या जुन्या सभासदांची अधिकृत यादीची प्रत मला प्राप्त झाली. त्यावरून व्यंकटेश मोरो वाळवेकर सभासद असल्याचे स्वच्छ समजते. प्रा. समाजाचे दीर्घायुष्य प्राप्त झालेले सर्वांत जुने सभासद कै. वा. वा. कोरगावकर यांनीही कळविले होते, की मोरोपंतांना व्यंकटेश नावाचा मुलगा होता; त्यांचा सुबोधप्रकाश हा छापखाना होता. गृहिणी मासिकाशी मोरो विठ्ठल यांचा संबंध प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष असावा एवढे साधार सांगता येते. 'गृहिणी' मासिकाचे संपादक बळवंत भाऊ नगरकर व जोतीबा यांची ओळखपाळख होती. मोरो विठ्ठल यांच्या एवढा सन्मित्र फुले पतिपत्नी यांना शेवटपर्यंत परमभाग्याने प्राप्त झाला. पण टोपणनावाने सावित्रीबाई गृहिणीत गद्यलेखन करीत होत्या हे डॉ. देशपांडे यानी असंभवनीय ठरविले आहे (पृ. ५१–५२). संशोधकीय दृष्टचा जेवढे जेवढे पुढे खरे ठरेल, तेवढेच सत्य मानावे लागेल. ग्रंथातून खरे काय व खोटे काय असू शकते याचा शोध करण्यासाठी मूलतः सत्यसमाज निघाला व ही सत्यासत्य विवेकबुद्धी जोतीराव व सावित्रीबाई यांच्या साहित्यालाही अर्थात खऱ्या शोधकांना लागू करावी लागेल. अंधजात्याभिमानामुळे प्रदूषणे मिसळली आहेत.

'काव्यफुले' : काव्यसंपदा व काव्यपरिचय

हे एक स्वतंत्र प्रकरण योजिले आहे. 'काव्यफुले' व तत्सम संग्रहांतील ४२ कविताच डॉ. देशपांडे यांना उपलब्ध झाल्या. त्यांचे सात भाग पाडून स्वरूप व समीक्षा केली आहे. महात्मा फुले यांच्या संबंधीच्या कविता हृद्य आहेत ! 'माझ्या जीवनात। जोतीबा स्वानंद ॥ जैसा मकरंद कळीतला ॥' जोतीरावांना लहानपणी सांभाळणारी सगुणाबाई क्षीरसागर ही जोतीबांची मावशी. 'सागर वाटे। उथळ क्षणी ॥ आभाळ ठेंगणे तिच्याहूनी ॥' अशा निवडक काव्यपंक्ती उद्धृत करून त्यांनी ह्या प्रकरणात सावित्रीबाई यांच्या नावावर मोडणाऱ्या कवितांचा विवेचनात्मक चांगला परिचय करून दिला आहे. 'कोंडला कोंबडा तरी आरवतो ॥ पहाट सांगतो लोकांना तो ॥' 'Dawn Breaker' असे जोतीबांचे वर्णन सावित्रीबाई करितात. 'क्षूद्र या क्षितिजी ॥ जोतीबा हा सूर्य ॥ तेजस्वी अपूर्व उगवला ॥' सामाजिक कविताही बहारीच्या आहेत. 'विषय रचिती ॥ समाजाची रीती ॥ धूर्तांची ही नीति अमानव ॥' डॉ. देशपांडे 'काव्यफुले' पुस्तकाचा प्रकाशनसन १८५३ हा स्वीकारतात. पण शूद्रातिशूद्रांना मुक्त करावे असा साक्षात्कार जोतीबांना अठराशे सत्तावन्न सालच्या उठावानंतर सन १८६०–६५ पासून होऊ लागला. जोतीरावांच्या ह्यापुढील सर्व विचारांचे जे प्रतिबिंब सावित्रीबाई यांच्या काव्यात उमटले आहे, त्यांची सुरुवात १९५३ ही खरी मानता येत नाही. १८७६–७७ च्या दुष्काळावरच्या काव्याचाही परिचय सटीप प्रकारे डॉ. देशपांडे यांनी पृ. ६४–६५ वर करून दिला आहे : "नाही पाऊस पडला कोठेही। म्हणूनी पीकपाणी काही नाही। यानी होती दुष्काळ लाही। कोप नसे देवाचा ॥' अशा प्रकारे 'काव्यफुले' संग्रहाची जन्मतारीख कोणती ? व कवयित्री दुसरी कोण ? हे कोडे कायम राहते. संशय बळावल्यास आश्चर्य वाटून घेण्याचे कारण नाही. पण ही सर्व काव्ये सावित्रीबाईंचीच असे समजूनउमजून डॉ. देशपांडे यांची समीक्षा व मीमांसा व्यक्त झाली आहे. खरेखोटे काही असो नसो ! ह्या काव्यफुलातील कविता रसयुक्त असून जोतीरावांची

एकूण शिकवण, बोध, काय आणि व्यक्तित्व ह्यांवर प्रकाश टाकते. 'जोतिबांचे बोल । मनात परसा । जीवाचा अरसा । पहाते मी ।' वगैरे वगैरे. छत्रपती शिवाजी व छ. ताराबाई यांचीही प्रशस्ती सावित्रीबाईत आहे. जे जोतीबात नाही व सावित्रीबाई यांच्यात आहे ते देशपांडे यांनी नजरेस आणिले आहे.

बावन्नकशी सुबोधरत्नाकर (स. १८९१)

या काव्याचे सहा भाग आहेत. पाचव्या भागात जोतीबावर १४ श्लोक आहेत. 'करी शूद्र सेवा दिले धैर्य त्याना । क्रियाशील नेता अशा जोतिबांना ॥' श्री. देशपांडे यानी १९८१ साली लिहिलेले 'दीनांची साऊली' नामक सावित्रीबाई यांचे ललित चरित्र उपलब्ध आहे. दुसऱ्या पुस्तकात सावित्रीबाई यांचे ललित चरित्र लिहिलेले उपलब्ध आहे. ह्या त्यांच्या दुसऱ्या पुस्तकात सावित्रीबाई यांच्या कवितातील लालित्यांचा परामर्ष घेतला आहे. 'गुलामी रुढी लादुनी धर्म सांगे । पशू तुल्य जीणे स्त्रिया शूद्र भोगे ॥' मनुस्मृतीचा निषेध वगैरे तत्सम विचार सावित्रीबाईमध्ये आहेत. सामाजिक इतिहास सांगून त्यातील दोषही दाखविले आहेत. पेशवाईत होणारा शूद्रातिशूद्रांवरील जुलूम वर्णिला आहे (पृ ८३–८४). इंग्रजी राज्याच्या आगमनाचो व नव्या शांततेची कारणे सांगून त्यांची व खिस्ती धर्माची प्रशस्तीदेखील आहे. 'म्हणे मेंढरे ही कशी खिस्त हाकी । फुका बोलती ही उगा बोंब ठोकी ॥' 'ळळा लावुनी शिकवी शूद्र बाळा' हे 'खिस्ती भटांचे' कार्य व त्याविरुद्ध सनातन्यांची ओरड व शूद्रातिशूद्रांच्या दृष्टीने शिक्षणाचे नवे महत्त्व सावित्रीबाईनी गायिले आहे (पृ. ८६). सन १८९२ साली सुबोधरत्नाकरची दुसरी आवृत्ती निघाली (पृ. ७८). हे सारेच विषय लोकप्रिय होणारे आहेत. कारण आता फुले-भक्त असंख्य आहेत. ३४ ते ४७ श्लोकांतील निवडक काव्यपंक्ती उद्धृत करून सावित्रीबाईंनी प्रथम काव्यात प्रगट केलेल्या जोतीबांच्या भावरम्य चरित्राचे दर्शन समीक्षेसह डॉ. देशपांडे शेवटी वाचकांना सादर करितात (पृ. ८७ ते ९२). 'दलितास आदेश सद्बोध साचे । न भूतो चमत्कार जोती युगाचे ।' (पृ. ९०) यात 'दलित' शब्द प्रथमच मराठी काव्यात योजिला गेला असावा. पंढरपूरच्या बालकाश्रमापूर्वी पहिलाच स्वदेशी समाजसेवक बालकाश्रम फुले पतिपत्नी यांनी चालविला होता. याची 'व्यवस्था अशी सर्व सावित्री पाही ।' सार्वजनिक कार्यातील सावित्रीबाई यांची तन्मयता समजते. मराठी वाचकांना डॉ. देशपांडे यांनी विवेचिलेली ही काव्ये समग्रपणे उपलब्ध होतील तर म. फुले यांच्यावर नवा प्रकाश पडेल. दोन्ही काव्यांची मूळ समग्र मुद्रिते मिळतील तर वाद संपेल ! तरी बरेच विवाद्य मुद्दे डॉ. देशपांडे यांनी चर्चिले आहेत. उदा., जोतीरावांची आई चिमाबाई वारल्यावर, वडील गोविंदराव यांनी गंधर्वविवाह करून, त्याही बायकोचे नाव चिमाबाई ठेविले. (पृ. ९३). सावित्रीबाई यांनी ही घटना नमूद केली नाही, म्हणून असंभाव्य होती असे देशपांडे लिहितात. कै. गजाननराव फुले यांच्या आठवणीत गंधर्वाचा उल्लेख येतो. अस्पृश्यांची शाळा काढली म्हणून गोविंदराव यांनी फुले पतिपत्नींना घरातून बाहेर घालविले हे कारण जसे खरे ठरते, तसे दुसरा विवाह हेही आणखी गुप्त खाजगी कारण असावे. शे-दीडशे वर्षांमागील या हकिगती असून त्यांची निश्चिती आता करणे अवघड आहे.

सावित्रीबाई यांची कविता जोतीरावांच्या सहवासात व देखत निर्माण झाली आणि त्यांच्या विचाराआचारांची छाया काव्यावर आहे. तरी जोतीरावांच्या भाषेच्या घाटणीचा ह्या कवितांवर परिणाम नाही. पण जोतीरावात ज्यांचा निर्देश नाही अशी काही स्थळे सावित्रीबाईमध्ये मिळतात. शनिवारवाड्यावर इंग्रजांचे निशाण लावणाऱ्या बाळाजी नातू (बाळ नातू पृ. ८४ व १०२ पहा) याची प्रशंसा व प्रशस्ती सावित्रीबाई करितात. पेशवाई बुडाल्याबद्दल सावित्रीबाई मुळीच खेद व्यक्त करीत नाहीत.

'तुकाराम जैसा तसा संत जोती ॥ (पृ. ९०). तुकाराम व जोतीराव यांचा जोडविचार सावित्रीबाई व डॉ. देशपांडेदेखील करितात (पृ. ९४-९५). पण तुकारामांचा गाढा अभ्यासक रेव्ह. मरे मिचेल याच्याशो दाट घसटण असूनही खुद्द जोतीरावांनी "तुकारामादि संत व भागवतधर्म" हा प्रार्थनासमाजाप्रमाणे पाया मानिला नाही. 'तेच

अनुक्रमणिका

संत ' असे शेवटी म्हणून दोन-तीन संतलक्षणे सांगणारे अभंग सावित्रीबाईंनी खास रचिले आहेत (पृ. ६८). संतांनी शेंदरी हेंदरी दैवते निषिद्ध मानली आहेत. तसेच मुले व्हावीत म्हणून नवससायास जे अद्यापि चालतात, त्यांचा संतांप्रमाणे निषेध केला आहे (पृ. ६३). अंधश्रद्धेवर आघात करणाऱ्या कवितांचा परामर्श डॉ. देशपांडे यांनी घेतला आहेच. ' अर्वाचीन मराठी काव्याची जननी' असे स्थान डॉ. देशपांडे सावित्रीबाईंना देतात (पृ. ११८). तथापि " त्यांची प्रतिभा ही क्षीण आहे, तोकडी आहे " असे शेवटी सांगून काव्यमर्यादाही स्पष्ट करितात. पण अगोदर ' सौंदर्यवादाची पहाट ' असेही थोडे अमर्याद वर्णन काव्यशैली वगैरे परिच्छेदांत त्यांचे खास आहे (पृ. १०९). एकूण प्रवाही संशोधनाला हे पुस्तक प्रेरक ठरते. उदा., थॉमस पेन व जोतीराव यांच्या विचारांचा व कृतीचा चांगला परामर्ष देशपांडे यांनी पान ४१ वर घेतला आहे. सर्वच धर्मग्रंथ मनुष्यनिर्मित असून ते सर्व फक्त पुरुषांनीच केले आहेत. त्यांत स्त्रीशूद्रातीशूद्रांसंबंधाने पक्षपात व अन्याय आहे असा साक्षात्कार (ज्ञान) झाल्यामुळे बायबलचा गाढा अभ्यास होऊनही, जोतीबा येशूला सर्वथा शरण गेले नाहीत. ख्रिस्ती धर्म सर्वांशी पूर्ण, प्रमाण आणि निर्दोष त्यांनी मानिला नाही.

अग्निफुले

डॉ. कृ. पं. देशपांडे हे व्यासंगी शिक्षक आहेत. पतिपत्नी फुले यांच्या संबंधाने चिकित्सा तसा उत्कट भक्तिभावही त्यांनी समीक्षेत व्यक्त केला आहे. त्यांचे हे पुस्तक श्री. स. गं. मालसे यांनी जे आक्षेप घेतले व आव्हाने दिली, त्याला उत्तर म्हणूनच आहे. ' काव्यफुले ', ' बावन्नकशी सुबोध रत्नाकर ' ह्या दोन सावित्रीबाई यांच्या पुस्तकांच्या समीक्षेला डॉ. देशपांडे यांनी 'अग्निफुले' हे संयुक्त नाव दिले आहे त्याचे कारण ते असे देतात : " अग्निफुले ... काव्याचे स्वरूप विशद करणारा आणि त्याची समीक्षा करणारा हा एक लघुग्रंथ (Monograph) आहे... " " ...विरोधाच्या प्रखर अग्नीत होरपळत असतानाही ह्या काव्याचा कोवळा कोंब जपून ठेवला म्हणून ही अग्निफुले..." (पृ. १७). क्रांतिबा ज्योतीराव व क्रांतिदेवी सावित्री यांच्या आचारविचारांचा संयुक्त व तौलनिक आणि समन्वयक अभ्यास काव्यसमीक्षा ह्या प्रकरणात (पृ. ५३ ते ७३) मांडला आहे, तो छान साधला आहे. काव्य लिहिण्याला १८५३-५४ पासून प्रारंभ करून १८९१ पर्यंत त्या कविता करीत राहिल्या असाव्यात. कारण वरील दोन्हीही संग्रह बहिणीबहिणी वाटतात. 'मना कल्पना छान गाणे रचावे । जना ग्राह्य होईल ऐसेच गावे ।। (पृ. ७८)तशी स्फूर्तिदायी कथा जोतिबाची ।। ' दोन्हीही काव्यपुस्तकांत पतिव्रता सावित्री पतीविषयी पराकोटीचा आदर, प्रेम व काव्यजिव्हाळा व्यक्त करितात. ' जोतिबाना नमस्कार । मनोभावे करीतसे ' (पृ. ६६). कवी व शाहीर फुले यांची पत्नी सावित्रा हिला तशीच काव्य करण्याची नैसर्गिक शक्ती व प्रेरणा प्राप्त होती असे म्हणणे भाग पडते. जोतीरावांच्या हयातीतच ह्या सावित्रीबाई यांच्या कविता साकार झाल्या, असेही म्हणावेसे वाटते. दोघेही प्राकृत होते, तरी सावित्रीबाई यांच्या काव्यात संस्कृत भाषा व आधुनिक शब्द पुष्कळ आले आहेत. पण त्यांचे पुष्कळ प्राकृत (मराठी) मोठे विलोभनीय व सोपे आहे. उदा. :—

नऊ मास झाले चिमा माय गेली ।
चिमू जोतिची फार आबाळ झाली ।।

वाचकानी डॉ. देशपांडे यांचे मूळ पुस्तक वाचावे व संशोधकांनी शहानिशा करावी, म्हणून वानगीदाखल काही थोड्याच काव्यपंक्ती येथे द्याव्या लागतात. " उद्या ते (सावित्रीबाई यांच्या नावावरील रचना) त्यांचे नाही असे निर्णायक रीत्या सिद्ध झाले तर या समीक्षेतून उभी राहिलेली सावित्रीबाईंची प्रतिमा सामाजिक भुकेच्या संदर्भात तरी गंभीर अध्ययनाचा विषय ठरावी. " असे देशपांडे त्यांची भूमिका मांडताना शेवटी अपेक्षितात (पृ. २४). शक्य तो शहानिशा व विश्वासार्हता तपासली आहे असे आता डॉ. माळी— डॉ. देशपांडे, डॉ. रा. चिं. ढेरे, श्री. भा. दि. फडके या विद्वानांचे म्हणणे आहे.

सन १८३१ साली जन्मलेली सावित्री १८४७ साली ट्रेनिंगचे चौथे वर्ष पूर्ण करिते. हे असंभाव्य नव्हे काय? भाषाशास्त्र, व्युत्पत्ती, व्याकरण वगैरे दृष्टीने ही काव्ये गेल्या शतकातील (अव्वल इंग्रजीतील) सम-





जणे दुर्घट आहे असा जो श्री. स. गं. मालशे यांचा एक मुख्य मुद्दा आहे त्याला ह्या पुस्तकाने स्पर्श केला नाही. श्री. देशपांडे यांनी पृ. ९७-९८ वर केशवसुत व सावित्रीबाई यांचा जोडविचार केला आहे; पण एवढे म्हणणे शक्य आहे, की दोघेही गेल्या शतकात म्हणजे समाजप्रबोधनाच्या काळात होऊन गेले. पंडिता रमाबाई व सावित्रीबाई यांचा जोडविचार व्हावा असे (पृ. ३७) डॉ. देशपांडे यांना वाटते; पण सगुणाबाई (पृ. ३९ वर पहा) व सावित्रीबाई यांनी धर्मांतरे न करिता हिंदुधर्मसुधारणेचे जे कार्य जोतीबांनी चालविले होते, त्यालाच निर्धाराने साह्य केले हे मोठे वैशिष्टच ठरते. कारण कसल्याही तत्कालीन प्रेमळ व कर्तबगार मिशनऱ्यांशी फारच जवळचा, अत्यंत निकटचा संबंध येऊनही ही फुले-मंडळी देशाभिमानी राहिली.

काव्यसमीक्षा

हे प्रकरण शेवटी योजिले आहे. 'काव्यफुले' (१८५४) व 'बावन्नकशी सुबोधरत्नाकर' (१८९२) यांच्यांतील कित्येक विचार परीक्षणांती सारखेच आढळतात. दोहोंची कवयित्री खात्रीने एकच वाटते. पान ९८ वर आत्मपर कविता, निसर्ग-वर्णनपर, सामाजिक, स्वातंत्र्यपर, इत्यादी गुण केशवसुतांप्रमाणे सावित्रीमध्येही आहेत व सावित्री-बाई यांचा काळ केशवसुतांपेक्षा तीस वर्षांपेक्षा आधीचा आहे, असे सावित्रीबाई यांच्या काव्याचे महत्त्व सांगताना डॉ. देशपांडे लिहितात. 'काव्यफुले १८५४ साली प्रसिद्ध झाली म्हणजे १८५७ च्या उठावापूर्वीची. या दृष्टीने त्यातील व्याकरण, काव्य-पद्धती, शब्दरचना, वगैरे तत्कालीनच आहे किंवा नाही हा प्रश्न पडतो. या विवाद्य मुद्द्यावरील अपे-क्षित समीक्षा लेखकाने केलेली नाही. पुनः पृष्ठ ११८ वर केशवसूत व सावित्रीबाई यांचा जोड-विचार डॉ. देशपांडे यांनी विवरण केला आहे. १८५४ सालच्या म्हणून त्यांनी मानलेल्या 'काव्य-फुले' नामक पुस्तकात खुद्द कविता किती होत्या? 'काव्यफुले' ह्या काव्यसंग्रहाचे स्वतः डॉ. देशपांडे यांनी छापील मुखपृष्ठही पाहिले नाही (पृ. ९७ वरचे त्यांचेच विधान पहा.). मात्र हस्तलिखितांच्या संबंधी उपलब्ध सर्व माहिती शोधून वाचकांपुढे ठेविली आहे. ह्या विवाद्य पुस्तकाचे परीक्षण करणे ही देखील एक कठीण बाब होय.

'काव्यफुले' व 'सुबोधरत्नाकर' या दोन्हीही काव्यसंग्रहांतील काव्ये जोतीरावांच्या कार्याविषयी व चरित्राविषयी बरीच माहिती देत आहेत. पण ही सर्व काव्ये म्हणजे समग्र चरित्र नव्हे, स्फूट कविता आहेत. यांची सर्वांची समीक्षा व स्वरूप विवरण केल्यामुळे जोतीरावांचेही चिकित्सक चरित्र वाचकां-पुढे अभ्यासार्थ व अधिक संशोधनार्थ उभे आहे. श्री. धनंजय कीरकृत जोतीबा फुले या चरित्रापेक्षा डॉ. देशपांडे यांचे पतिपत्नी फुले यांचे हे जे जोडचरित्र आहे, त्याला आधार, कै. नारो बाबाजी महाघट-शास्त्री यांनी सन १८९१ साली प्रसिद्ध केलेल्या चरित्राचा घेतला आहे.

डॉ. देशपाण्डे यांनी सावित्रीबाई यांचे महाराष्ट्रा-तील प्रबोधनयुगाच्या एक अग्रगामिनी समाज-सेविका, आदर्श गृहिणी, सहधर्मचारिणी, दीनदलि-तांच्या कैवारी व सेवक असे स्वतंत्र स्थान थोडया पुन-रुक्तीने वाचकांच्या मनावर ठसविले आहे. सावित्री-बाई हयात असताना ऋषिवर्य मामा परमानंद, तुकाराम तात्या, बडोद्याचे दिवाण धामणस्कर व पंडित, डॉ. विश्राम रामजी घोले (व स्वतः जोती-राव) यांनी व पुढे सयाजीरावांनी त्यांच्याबद्दल काळजी वाहिली. हा सर्व पत्रव्यवहार आता श्री. कुलकर्णीकृत मामा परमानंद चरित्रात उपलब्ध आहे. 'महारमांग' लोकांस विद्या शिकविणाऱ्या मण्डळींची समग्र हकीगत 'ज्ञानोदय' १८५३ मध्ये मिळते. कर्मवीर शिंदे यांनी केतकरकृत ज्ञानकोश (खंड 'अ', अस्पृश्यता) मध्ये ह्या शाळेचा वृत्तांत ज्ञानप्रकाशा-तून उद्धृत केला आहे.

१९११ साली पुण्यास सत्यशोधकांची परिषद भरली व पुढे गुलामगिरी पुस्तकाची २ री आवृत्ती काढण्यात आली. या परिषदेच्या अध्यक्षांनी प्रारं-भीच्या फुलेचरित्रात सावित्रीबाई यांना 'स्त्री-रत्न' म्हणून संबोधिले आहे. या सर्व दृष्टीने "सावित्रीबाई जोतीरावांच्या केवळ छाया नाहीत" असे पृ. १०१ वरील डॉ. देशपांडे यांचे विधान यथातथ्य ठरते. थोडयाफार पुनरुक्तीने व गौरवाने त्यांनी हे सिद्ध केले आहे. बरेच मूलभूत आधार मिळविलेही आहेत.

अनुक्रमणिका

"आद्य कवयित्री असे डॉ. देशपांडे भक्तिभावाने म्हणत असावेत" (पृ. ११) असे श्री. भा. दि. फडके प्रस्तावनेत म्हणतात. असे सर्व विवाद्य मुद्दे व प्रश्न बाजूस ठेऊन, शेवटी असे विधान करता येते की, डॉ. देशपांडे यांचा प्रयत्न अपूर्व होय. समग्र सावित्री–साहित्य प्रसिद्ध झाल्यावर तो विकसित व्हावा.

सुंदर छपाई, चांगला कागद ह्यामुळे हे पुस्तक मोहक वाटते.

अधिकाधिक संशोधनासाठी ह्या पुस्तकातील घटना, प्रसंग व माहिती यांवर शहानिशा व्हावी, प्रत्येक प्रकरणाच्या शेवटी संदर्भटीपा दिल्या आहेत. भरपूर श्रमांती शोध व बोध साकार केला आहे. पुस्तकातील प्रकरणे टापटिपीची, व्यवस्थित व कुशल मांडणीची आहेत. शेवटची तीन परिशिष्टे ह्यात भर घालतात. सर्वच पुस्तकात कोठे कोठे तर्काचा आधार घ्यावा लागला आहे. स्वत: जोतीराव कवी व शाहीर होते. त्यानी जमविलेली साधने, केलेली काव्ये वगैरे रचनांचा सावित्रीबाईच्या कवितांमधील विचारावर परिणाम झालेला आढळतो. हा परिणाम दोघांच्या विचारांतील साम्ये दाखवून डॉ. देशपांडे यानी चांगला स्पष्ट केला आहे. दुसऱ्या परिशिष्टात काही सुभाषिते व सुंदर काव्यपंक्ती दिल्या आहेत. तिसऱ्या परिशिष्टात सावित्रीबाई यांची जीवनसरिता–जीवनपट दिला आहे. फुले पतिपत्नी यांनी काढलेल्या बालहत्या प्रतिबंधक गृहाच्या स्थापनेचा सन १८५३ दिला आहे. पण तो १८६३ आहे. श्री. धनंजय कीर हे मान्य करितात. नंतर 'बावन्नकशी सुबोधरत्नाकार' ह्याच्या हस्तलिखिताच्या पहिल्या व शेवटल्या पानांचा फक्त झेरॉक्स छापला आहे. ग्रंथाधारसूची, नामसूची शेवटी आहे. सुंदर छपाईचे, असे मुखपृष्ठ पुष्पचिन्हांकित आहे. मुद्रणदोष अभावाने आहेत. विषय विवाद्य व वादळी झालेला असूनही धैर्याने व्यक्ती–घटना–प्रसंग यांची माहिती देऊन चिकिसा चांगली केली आहे. उपलब्ध काव्याची समीक्षा करीत असताना सुबोध व ओघवती भाषा योजिली आहे. सावित्रीबाई यांचे सविस्तर चरित्र देताना म. फुले यांचाही त्यात समावेश होतो, तथापि आतापर्यन्त उपेक्षा झाली होती, ती डॉ. कृ. पं. देशपांडे यांनी भरून काढली आहे.

– रा. ना. चव्हाण

सुरुची (काव्यसंग्रह); सुरुची जोशी; प्रकाशिका सौ. मालती देशपांडे, मुख्याध्यापिका, कन्याशाळा, वाई–४१२८०३; पृष्ठे २२, १९८३.

एका बाल-कवयित्रीचा 'सुरुची' हा छोटा कवितासंग्रह सहज पाहण्यात आला आणि वाचला. ह्या उमलत्या कवयित्रीला प्रकाशात आणल्याबद्दल प्रकाशकांना धन्यवाद द्यावेसे वाटतात.

कविता हे एक रसायन आहे. सोपे, सहज समजणारे शब्द व भावना ह्या रसायनात एकजीव झाल्या, की हृदयस्पर्शी कवितेची निर्मिती होते, असे प्रस्तुत लेखकास वाटते. असे रसायन ह्या बालकवयित्रीच्या कवितेतून प्रत्ययास येते आणि तिच्या कवितेचा विलोभनीय ताजेपणाही हा संग्रह वाचताना सतत जाणवत राहतो.

सुरुचीच्या कवितेचे जग वैविध्यपूर्ण आहे. चिमुकल्या बडबडगीतांपासून (मोरा मोरा नाच रे– तुला फुलं पाच रे) चिंतनात्मक म्हणता येतील (संदेश, परिसंवाद, शब्द) अशा कवितांपर्यंत वेगवेगळ्या प्रकारच्या कविता तिने लिहिल्या आहेत. त्यांतून तिच्या कवितालेखनाचा हळूहळू होत गेलेला विकासही लक्षात येतो. ह्या विकासाच्या वाटेवर सहजसुंदर शब्दांची अडचण तिला कधीच पडलेली दिसत नाही.

शाळा हा लहान मुलांच्या भावविश्वाचा एक अविभाज्य भाग असतो. सुरुचीच्या कवितेतही शाळा आहेच; मिस्कील बालमनाने केलेली निरीक्षणेही आहेत.

मराठीच्या बाई देशपांडे
विणवीत त्यांच्या लोकरीचे गुंडे...
इंग्रजीचे सर धायगुडे
नेहमीच त्यांची गडबड उडे

असे म्हणून हल्लीच्या शिक्षकांना काढलेले रेशमी चिमटे ह्या कवितेत असले, तरी

असे झाल्यावर आवडत नाही शाळा
शाळेत जायचा येतो कंटाळा

हे तिचे उद्‌गार अंतर्मुख केल्यावाचून राहत नाहीत.

'अस्से पाहुणे' हीसुद्धा एक सुंदर विनोदी कविता. पाहुणे येतात; त्यांची बडदास्त ठेवावी लागते; लहान मुलांना त्यांची लहानसहान कामे करावी लागतात. ते जाता जात नाहीत; आणि जेव्हा जातात तेव्हा म्हणतात–

आता दिवाळीत तर नक्की येऊ
सहकुटुंब तुमच्या घरी येऊन राहू

ही कविता वाचून पाहुण्यांनी बोध घ्यावा. कवयित्रीच्या घरी जे पाहुणे येतील, त्यांना मात्र ही कविता वाचावयास देऊ नये.

अशा काही मिस्कील कविता तिने लिहिलेल्या असल्या, तरी रम्य निसर्गाचीही तिच्या कवितेला ओढ आहे. 'चांदोबाचे घर' ही कविता त्या दृष्टीने उल्लेखनीय. अनेक, असंख्य वर्षे माणसे चंद्र पाहत आहेत; तो तोच आहे; त्यात बदल नाही. परंतु कवितेच्या डोळ्यांना दिसणारा चंद्र वेगळा, हेच खरे. बालमनाचे आणि चंद्राचे नाते आणखीच वेगळे. कवयित्रीला चंद्राशी स्नेहसंबंध हवे आहेत आणि मैत्रीच्या नात्याने त्याच्यापाशी काही मागायचे आहे...

चांदण्याचा झगा मला देशील काय ?
मऊ मऊ ससुल्या दाखवशील काय ?
सोनेरी किरणांचे पांघरूण देशील काय ?
चमचमता रथ तुझा दाखवशील काय ?

परंतु चंद्रापासून तिला हे सारे हवे असले, तरी आईची आठवण तिला येतेच...

रंगीत रंगीत इंद्रधनुष्य दाखवशील काय ?
पण रात्री मला आईजवळ पोचवशील काय ?

चंद्राने सारे ऐश्वर्य दिले, तरी आईजवळ जाण्याचा तिचा हट्ट आहेच.

'वात्सल्य' ही तिची आणखी एक उल्लेखनीय कविता. कळीला जपणाऱ्या एका वेलीचे हृदयस्पर्शी चित्र ह्या कवितेत तिने उभे केले आहे. जिच्या गाली हसताना खळी पडायची, अशी ही वेली. तिला एक कळी येते; आणि वेलीला आपला मृत्यू समोर दिसू लागतो. परंतु कळी पूर्णपण उमलल्याशिवाय ती अखेरचा श्वास सोडावयास तयार नसते. 'कळीला जग दाखवून मगच' ती मान टाकते. कळीच्या रूपाने मातृप्रेमाचा व्यापक आशय कवयित्रीने सांगितलेला आहे.

'त्रिफळा' ह्या कवितेत, उत्साहाने क्रिकेटची टीम उभी करणाऱ्या; परंतु 'टेस्ट मॅच' हरल्यानंतर दुःखी होणाऱ्या एका बालमनाचे चित्रण आहे. ते तसे असले, तरी खरोखरीच्या कसोटी सामन्यांत पराभूत होणाऱ्या खेळाडूंचे दुःखही ही कविता अप्रत्यक्षपणे व्यक्त करते आहे की काय, असे वाटून जाते.

'परिसंवाद' ह्या कवितेत 'बुद्धीच्या निकषावर वस्तुसत्य सिद्ध करू' पाहणारा तत्त्वज्ञानी आणि 'भक्तीच्या निकषावर वस्तुसत्य सिद्ध करू' इच्छिणारा ईश्वरभक्त ह्यांनी आपापल्या बाजू मांडलेल्या आहेत. 'शब्द' ही ह्या संग्रहातील कविता कवयित्रीच्या हळू हळू, पण निश्चितपणे परिपक्वतेकडे जाणाऱ्या कवित्वशक्तीची द्योतक आहे...

शब्द– न उलगडणारे कोडेही
पण सोडवले तर सुटतेही
पुसली एखादी मात्रा, दिली एखादी वेलांटी
चालतं सारं काही–
पण अर्थ बदलल्याचं ध्यानी येतं–
पार शेवटी.
शब्दाच्या एकूण पेहरावावर
असते कधी अनुस्वाराची खळी
कधी एखादा उकारही देता येतो त्याच्या तळी
मनाच्या भूमीवर शब्दघन कधी दाटून येतात
बदल होतो लहानसाच
पण अर्थ फार मोठा पटवून देतात...

ह्या कवितांखेरीज 'ध्यास', 'संदेश', 'कानगोष्टी', 'माझे घर' अशा अनेक कविता वाचनीय आहेत. तिची बालगीते वाचताना शाळेत जाणारी मुले तर हसतीलच; पण बाईसुद्धा हसतील. रेशमी गुंडा घेतलेल्या देशपांडेबाईसुद्धा.

शेवटी ह्या बालकवयित्रीला एकच सांगणे : तिने आता थांबू नये; लिहीत राहावे.

–प्र. शं. मराठे





वाचकांचा पत्रव्यवहार

संपादक नवभारत यांस,

स. न. वि. वि.

श्री. शरद पाटील यांचे 'दासशूद्रांची गुलामगिरी' हे पुस्तक नुकतेच प्रसिद्ध झाले. त्यातील काही भागाविषयी लेखकाशी असलेले माझे मतभेद 'नवभारता'च्या मार्चच्या अंकात प्रसिद्ध झाले. त्या लेखाचा परामर्श श्री. पाटील यांनी 'नवभारता'च्या मेच्या अंकात घेतला आहे.

श्री. पाटील यांचा 'परामर्श' वाचून माझ्या मताच्या स्पष्टीकरणार्थ आणखी काही लिहिणे आवश्यक आहे असे वाटत नाही. वाचकांच्या समोर दोन्ही मते आहेत. त्यातल्या त्यात सत्याच्या जवळ असणारे कोणते असू शकेल ते त्यांनी ठरवायचे आहे.

एका बाबतीत मात्र खुलाशाची आवश्यकता आहे.

'अधिदेवन' ह्या शब्दाने कशाचा बोध होतो ह्याविषयी लिहिताना श्री. पाटील यांनी प्रो. ल्यूडर्स यांचा प्राचीन भारतात खेळल्या जाणाऱ्या द्यूताविषयीचा लेख (Das Wuerfelspiel im alten Indien) पाहिला नसल्यास पहावा अशी सूचना मी केली होती. श्री. पाटील यांनी तो लेख आधीच पाहिला होता असे दिसते. प्रो. ल्यूडर्स यांच्या लेखाविषयी श्री. पाटील त्यांच्या परामर्शात (पृ. १६, स्तंभ २) लिहितात: "ल्यूडर्सने या मोठ्या लेखात अधिदेवनची वाचक कोणती वस्तू हे अनिर्णितच ठेवले आहे."

तशी अनिर्णितता प्रो. ल्यूडर्स यांनी ठेवली आहे असे मला वाटत नाही. त्यांना 'अधिदेवन' शब्दाच्या अर्थाविषयी काय म्हणावयाचे आहे हे त्यांच्याच शब्दांत देण्याचा प्रयत्न करतो. इंग्रजीच्या मानाने जर्मन भाषेचे माझे ज्ञान बेताचे हे मान्य करायला हवे. तथापि प्रो. ल्यूडर्स यांचे 'अधिदेवन' विषयक मत सांगताना मी चूक करीत नाही अशी आशा आहे. (प्रो. ल्यूडर्स यांच्या लेखातील काही भागाचा पुढे अनुवाद देताना प्रो. ल्यूडर्स यांच्या ज्या तळटीपा आहेत त्यांचा अनुवाद केलेला नाही).

प्राचीन भारतात द्यूत खेळताना फासे ज्यावर टाकीत त्यासाठी पालि जातककथांत 'फलक' असा शब्द आढळतो. पालिभाषेतील ह्या कथा सोडून इतरत्र प्राचीन भारतीय वाङ्मयात 'फलक' ह्या शब्दाचा ह्या विशिष्ट अर्थी उपयोग प्रो. ल्यूडर्स यांना आढळला नाही. परंतु संस्कृत वाङ्मयात त्या ऐवजी अधिदेवन व इतर काही शब्दांचा उपयोग आढळतो. त्या सर्वांचा अर्थ अभ्यासकांनी 'फलक' असाच केला होता. उदाहरणार्थ, 'अधिदेवन' ह्या शब्दाचा कोशकारांनी दिलेला अर्थ 'द्यूत खेळण्यासाठी उपयोगात आणीत असलेला फळा, अथवा टेबल' असा आहे. ('Spielbrett' – Boehtlingk–Roth, 'a table or board for gambling', – Monier–Williams, 'Gambling table, board for gambling' – Apte).

प्रो. ल्यूडर्स यांना 'अधिदेवन'चा हा अर्थ मान्य नाही. त्या शब्दाने कोणत्या गोष्टीचा बोध होतो ह्याविषयी आपले मत मांडताना प्रथम त्यांनी अथर्ववेदातील दोन उतारे (५.३१.६; ६.७०.१) दिले आहेत. त्यानंतर शतपथब्राह्मण व सूत्रवाङ्मयांतील काही संदर्भ दिल्यावर ते म्हणतात: While it is not possible to learn anything about the nature of *adhidevana* from the passages in the Atharvaveda, the statements in the ritual texts make if perfectly certain that it was not a board for gambling like the *phalaka*. It is laid down in the Śatapathabr. V, 4, 4, 20 that the Sajāta and the Pratiprasthātṛ prepare the *adhidevana* with the help of the *sphya*, the well-known arm-long wooden sword, handed over to them (*etena sphyena ... adhidevanaṃ kurutaḥ*). But it is impossible that one can prepare a board for playing dice with a *sphya*. However, the

sphya is often used to draw lines on the ground or to take out the earth. Thus, e.g., at the time of buying Soma the Adhvaryu draws three times with the *sphya* lines around (*parilikhati*) the last of the seven foot-marks of the Soma-cow and then takes out the earth from the foot-mark (*samullikhya* or *samuddhṛtya padam*) in order to throw it in the *sthālī*. We must imagine the preparation of the *adhidevana* also in a similar way: a spot on the ground was marked out with *sphya* and was made deep by the digging up of the earth. With this agrees best the fact that the Āpastamba, Hiraṇyakeśin and Baudhāyana always use, at the places referred to above, the expression *uddhan* with reference to the preparation of the *adhidevana*, which (i.e. *uddhan*) is also elsewhere used for making a ditch, digging up the *vedi* etc., and all the three prescribe the sprinkling (*avokṣ*) of the *adhidevana* which, of course, in the first place served the purpose of settling down the dust that arose at the time of digging up the ground. We have no reason to assume that *adhidevana* in the Atharvaveda should mean something different from what it does in the ritual texts, and since in those hymns (i.e. AV 5.31 and VI. 70) there can be no question of an *adhidevana* meant for ritual purpose being spoken of, we may further conclude that in the Vedic period boards for playing dice were not used at all, and all that was used was a cavity in the ground in which the dice must fall. And that the common *adhidevana* was, in fact, similar in all respects to the one described in the Āpastamba, Hiraṇyakeśin and Baudhāyana comes out clearely from the AV. VII, 114(109),2, where one who is engaged in gambling asks Agni to take *ghṛta* to the Apsaras, but dust, sand and water to the dice.

घृतमप्सराभ्यो वह त्वमग्ने पांसूनक्षेभ्यः सिकता अपश्च ।
यथाभागं हव्यदातिं जुषाणा मदन्ति देवा उभयानि हव्या ॥

Dust, sand and water which are characterized here as the *havya* for the dice are just the phenomena (Erscheinungen) which must show up on the *adhidevana* which was dug up and then sprinkled with water."*

प्रो. ल्यूडर्स यांच्या लेखातला अधिदेवनविषयक उतारा वर अनुवाद करून दिला आहे. त्यावरून प्रो. ल्यूडर्स यांनी " अधिवेशनची वाचक कोणती वस्तू हे अनिर्णितच ठेवले आहे " असे कसे म्हणता येईल ? जेवढी माहिती उपलब्ध पुराव्यावरून देता येण्यासारखी होती तेवढी त्यांनी दिली आहे आणि अर्थही निश्चित केला आहे.

प्रो. ल्यूडर्स यांचे लेखातील वरील उताऱ्यात, सुरुवातीस, अथर्ववेदातील दोन संदर्भांवरून अधिदेवन म्हणजे काय हे कळू शकत नाही असे प्रो. ल्यूडर्स यांनी म्हटले आहे. परंतु पुढे शतपथब्राह्मण व सूत्र-वाङ्मय यांच्या आधारे त्यांनी 'अधिदेवन'चा अर्थ निश्चित केला आहे. आणि तो केल्यावर त्या अर्थाहून निराळा अर्थ अथर्ववेदासाठी गृहीत धरण्यास कोणतेही कारण नाही असे त्यांनी म्हटले आहे. इतकेच नव्हे तर वैदिक काळात यज्ञप्रसंगाखेरीज

* Philologica Indica pp. 115–117.

अनुक्रमणिका

इतर वेळीही द्यूत खेळताना फासे टाकण्यासाठी जमिनीत केलेला खोलगट भाग उपयोगात आणीत असत असे प्रो. ल्यूडर्स यांचे मत आहे.

प्रो. ल्यूडर्स यांचे निष्कर्ष मला मान्य आहेत. श्री. पाटील यांना प्रो. ल्यूडर्स यांचे मत पटत नसणे शक्य आहे. पण त्यामुळे प्रो. ल्यूडर्स यांनी ह्याविषयी त्यांच्या लेखात अनिर्णितता ठेवली आहे असे होत नाही.

प्रो. ल्यूडर्स यांच्या लेखाविषयी वरील वाक्य लिहून झाल्यावर श्री. पाटील म्हणतात : " अनिर्णितता हे खऱ्या संस्कृततज्ञतेचे लक्षण असल्याचे डॉ. मेहेंदळेंचे मत दिसते ! "

तत्त्वबोध व्हावा म्हणून चर्चा करायची असल्यास अशा वाक्यांनी काय साधते ? पण श्री. पाटील यांनी कल्पना केली आहे म्हणून सांगतो, की माझे तसे मत नाही. अधिदेवनाविषयी प्रो. ल्यूडर्स यांनी त्यांच्या लेखात अनिर्णितता ठेवली आहे असे मला वाटत नाही. तेव्हा ह्या एका उदाहरणावरून माझ्या विषयी चुकीची कल्पना होण्याचे कारण नाही. तशी कल्पना होण्यास इतरत्र माझ्या लिखाणात अनवधानाने मी वाव दिला असल्यास ती माझी चूक ठरेल.

– म. अ. मेहेंदळे

संपादक नवभारत यांस,

स. न. वि. वि.

आपल्या अलीकडील लिखाणावर मार्क्सवादाची गडद छाया पडू लागली आहे. आता छाया पडणे तर राहोच, पण आपल्या ठिकाणी मार्क्सवादाबद्दल मोठा भक्तिभाव निर्माण झाला आहे अशी शंका येते.

नवभारतच्या जूनच्या अंकातील संपादकीयामध्ये आपण शेवटी लिहिले आहे : " मार्क्सवाद उपाशी गुलामांपुढे भाकरी आणि स्वाभिमान दोन्ही उभे करतो. " हे विधान इतके धाष्टर्याचे आहे की, मार्क्सवादाबद्दल मनामध्ये भक्तिभाव नांदत असल्याखेरीज कुणीही ते करू शकणार नाही.

मार्क्सवाद शेतीचा प्रश्न सोडवू शकलेला नाही, ही गोष्ट रशियामध्ये व इतर अनेक मार्क्सवादी देशांमध्ये सिद्ध झालेली आहे. शेतीचा प्रश्न सोडवल्याखेरीज "उपाशी गुलामांना" भाकरी कुठून देणार ?

तीच अडचण स्वाभिमानाबद्दल आहे. मार्क्सवादी देशांमध्ये आपआपसात कलह निर्माण होतात ते मुख्यत्वेकरून रशियाचा महासत्तेला स्वाभाविक असा अहंगंड आणि त्या वर्तुळातील इतर लहानसहान राष्ट्रांचे अहंगंड यांच्यांतील विरोधामुळे. आपल्या वर्तुळातील लहान राष्ट्रांचे अहंगंड, म्हणजेच स्वाभिमान दडपण्याचे प्रयत्न रशियाकडून सतत होत असतात. मग स्वाभिमानाला जागा कुठे उरली ?

या अडचणींचा परिहार करण्याचा एक साधा सरळ मार्ग आहे. तो म्हणजे रशिया आदिकरून साम्यवादी राष्ट्रांचे मार्क्सवादीत्व नाकारणे. आपण त्या मार्गाचा अवलंब केल्याचे अद्याप तरी माझ्या वाचनात नाही

– व. भ. कर्णिक

साभार पोच

* **जीवनशास्त्र**– लक्ष्मण सावळेराम सासवडे; राम-लक्ष्मण प्रकाशन, लक्ष्मण–निवास, ११३/६४१, एल. आय. जी.–३, हुडको वसाहत, सावेडी रोड, अहमदनगर–४१४००१; १९८३; पृ. २७८; किं. ४५ रु.
* **रसीदी टिकट**– अमृता प्रीतम, अनु. मुरलीधर शहा; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे–३०; १९८३; पृ. १५७; किं. २५ रु.
* **राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ : काल, आज, उद्या**– गंगाधर इंदूरकर; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे–३०; १९८३; पृ. १७५; किं. ३० रु.
* **यतिभंग**– (कवितासंग्रह) राम देशमुख; सेवा प्रकाशन, अमरावती–४४४६०६; १९८२; पृ. ६०; किं. १० रु.
* **धनदौलत**– ना. वा. जोशी; प्रकाशक इंद्रायणी साहित्य, २७३ शनिवार पेठ, पुणे–३०; १९८२; पृ. ९१; किं. १२ रु.
* **समर्थ रामदास**– वि. रा. करन्दीकर; नॅशनल बुक ट्रस्ट, इंडिया, नवी दिल्ली; १९८३; पृ. १२२; किं. रु. १२·५०
* **असा जाहला स्वतंत्र भारत**– कृष्णचैतन्य, अनु. सौ. सुनिता गाडगीळ; नॅशनल बुक ट्रस्ट, इंडिया, नवी दिल्ली; १९८३; पृ. ४०; किं. रु. ३.५०.


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

सार-संकलन

धार्मिक जमातवाद

केरळमधील निलाकल या गावी काही महिन्यांपूर्वी जमिनीत पुरलेला एक दगडी क्रूस सापडला. येशू ख्रिस्ताच्या साक्षात शिष्यवर्गातील एक संत टॉमस हा धर्मप्रसारासाठी पहिल्या शतकात केरळ येथे आला होता अशी आख्यायिका आहे. तिला अनुसरून संत टॉमसने केरळमध्ये उभारलेल्या सात प्रार्थनामंदिरांतील एक निलाकल येथे होते असे मानण्यात येते. ह्यामुळे हा क्रूस संत टॉमसने बांधलेल्या प्राचीन प्रार्थनामंदिराचा अवशेष आहे असे ताबडतोब ठरविण्यात आले आणि ज्या जागी तो सापडला तेथे एक नवीन प्रार्थनामंदिर बांधण्याचे काही ख्रिस्त्यांनी ठरविले. काही दिवसांनी हा क्रूस बेपत्ता झाला. ख्रिस्ती जमातीच्या धार्मिक भावना दुखावणारे हे कृत्य धर्मवेड्या हिंदूंनी केले असणार असा ग्रह करून घेण्यात आला. अर्थात एक शक्यता अशी आहे, की सापडलेला क्रूस हा पहिल्या शतकातील नाही हे सिद्ध करता येण्यासारखे आहे असे आढळल्यामुळे, ज्या जागी तो सापडला त्या जागी संत टॉमसचे प्रार्थनामंदिर होते हा दावा पोकळ ठरेल या भीतीने ज्यांनी हा दावा केला आहे त्यांनीच तो नाहीसा केला. ते असो. ख्रिस्त्यांनी त्या जागी नवीन क्रूसची स्थापना केली, एक तात्पुरते मंदिर उभारले आणि विधियुक्त प्रार्थना केली. ही जंगलखात्याची जागा होती. सरकारने तेथे प्रार्थनामंदिर बांधण्यासाठी २॥ एकर जागा ख्रिस्त्यांना देऊ केली आणि सर्वधर्मसमभावाच्या तत्त्वाला अनुसरून अन्यत्र तेवढीच जागा हिंदूंना त्यांचे मंदिर बांधण्यासाठी देऊ केली. केरळ राज्यात आणखी एका हिंदू मंदिराची आवश्यकता आहे असे नाही. अर्थात आणखी एका चर्चची आहे असेही नाही.

चर्च बांधायला विरोध करणारे जे हिंदू आहेत त्यांचे म्हणणे असे आहे, की ज्या जागेवर ते बांधण्याचे घाटते आहे ती साब्रिमाला देवस्थानाच्या क्षेत्रात आहे आणि म्हणून अन्य धर्माचे प्रार्थनास्थान तेथे बांधण्यात आले तर पावित्र्यभंगाची आपत्ती ओढवेल. हे म्हणणे अर्थात पटण्यासारखे नाही. समजा, खरोखरच निलाकल येथे प्राचीन चर्चचे अवशेष सापडले तर त्या चर्चचा जीर्णोद्धार करावा असे ख्रिस्ती लोकांना स्वाभाविकपणे वाटेल आणि ह्या भावनेची सर्वांनी कदर करणे योग्य ठरेल. उलट, परंपरेने जे क्षेत्र हिंदू मंदिराच्या वहिवाटीखाली आहे आणि उत्सव-समारंभांसाठी वापरण्यात येते आहे तेथे खास कारण नसताना अन्यधर्मीयांनी आपले प्रार्थनामंदिर बांधण्याचा प्रयत्न करणे गैर ठरेल. सुदैवाने निलाकल येथे प्राचीन ख्रिस्ती चर्चचे अवशेष सापडले आहेत असे मानायला काही आधार नाही. तेथे चर्च बांधले गेले पाहिजे असा काही ख्रिस्त्यांनी जो आग्रह धरला आहे त्याच्याकडे धार्मिक आक्रमक वृत्तीचा आविष्कार म्हणूनच पाहावे लागेल.

हिंदू समाज हा एक धार्मिक समाज म्हणून असंघटित आहे. हिंदूंमध्ये सामूहिक, शिस्तबद्ध प्रार्थनेची प्रथा नाही. आणि धार्मिक ' काँग्रेगेशन 'चे नेतृत्व करणारे अधिकृत धर्मगुरू नाहीत. हिंदूंची धर्मकृत्ये ही वैयक्तिक, कौटुंबिक असतात. ह्यामुळे हिंदू धर्माचे, एक धार्मिक समाज म्हणून हिंदू समाजाचे 'संरक्षण' करणे ही धर्मगुरू म्हणून आपली जबाबदारी आहे असे हिंदू पुजारी, भटजी इत्यादींना वाटत नाही. उलट, मुल्लामौलवी, इमाम, ख्रिस्ती धर्मगुरू आपापल्या धर्मासाठी ही भूमिका परंपरेने पार पाडतात. परंतु अलीकडच्या काही काळात शंकराचार्य, संन्यासी इ. हिंदू धार्मिक नेते हिंदू समाजाचे धार्मिक दृष्टीने संरक्षण करण्यासाठी म्हणून सार्वजनिक जीवनात उतरत आहेत. उदा., धर्मांतराविरुद्ध ते निषेध व्यक्त करतात, परिषदांमध्ये भाग घेतात, हिंदूंना आपल्या धर्माचे संरक्षण करण्यासाठी त्यांनी काय करावे ह्याविषयी उपदेश करतात. निलाकल येथे चर्च बांधण्याच्या योजनेविरुद्ध जो मोर्चा संघटित करण्यात आला होता, त्याचे नेतृत्व संन्याशांनी केले होते. त्यांनी लाठीमारही सहन केला. ह्या नवीन प्रकारच्या घटना आहेत.

अनुक्रमणिका

साधारणपणे हिंदू जातीयवादाविरुद्ध जेव्हा टीका करण्यात येते, तेव्हा राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ हे तिचे लक्ष्य असते. हिंदू-मुसलमानांमध्ये दंगा झाला की (जातीयवादी) हिंदूंच्या वतीने संघाने भाग, किंबहुना पुढाकार घेतला असणार असे आपोआप गृहीत धरण्यात येते. जमाते इस्लामी इ. मुस्लिम संघटनांनाही दोष देण्यात येतो. पण तो, संघाला दोष दिल्यानंतर, सर्वधर्मसमभाव साधण्यासाठी देण्यात येतो. इमाम, मुल्ला, चर्चचे धर्मगुरू ही मंडळी धार्मिक आहेत असे मानण्यात येते आणि त्यांच्यांत व जातीयवादी संघटनांमध्ये भेद करण्यात येतो. पण ही मंडळीसुद्धा धार्मिक प्रवचने, उपदेश, 'सर्मन्स' यांच्या माध्यमांतून जातीयवादी वृत्तींचा परिपोष आपापल्या समाजात करीत असतात ही गोष्ट नजरेतून निसटते. संघाला धार्मिक अधिष्ठान, प्रामाण्य नाही. पण इमाम, मुल्लामौलवी, चर्चचे धर्मगुरू यांना ते आहे. संघ किंवा जमाते-इस्लामी या संघटनांचे स्वयंसेवक हे उघड जातीयवादी आहेत. ते डोळ्यांत भरतात. इस्लाम किंवा ख्रिस्ती धर्मपंथांचे धर्मगुरू हे अनेकदा छुपे जातीयवादी असतात. त्यांच्यांत आता हिंदू धर्मगुरूंची भर पडत आहे ही चिंतेची बाब आहे.

दुसरी चिंतेची बाब अशी, की हिंदू-ख्रिस्ती धार्मिक बेबनाव देशाच्या कित्येक भागांत वाढताना दिसत आहे. ही गोष्टही नवीन आहे. हिंदू-मुसलमान यांच्यामधील तणाव आणि मधून मधून उद्भवणारे दंगे आपल्या परिचयाचे आहेत. पण हिंदू आणि ख्रिस्ती यांच्यामध्ये अलीकडच्या काळात परस्परसंशयाचे किंवा संघर्षाचे नाते नव्हते. ह्या गोष्टीला वेळीच आवर घातला नाही, तर हे एक चिघळणारे दुखणे देशाला जडू शकेल. केरळमध्ये हिंदू आणि ख्रिस्ती यांमधील हे जे वितुष्ट बळावत आहे त्याला एक विशिष्ट राजकीय पार्श्वभूमी आहे.

केरळ राज्य १९५६ मध्ये घडविण्यात आले. १९५७ ची पहिली निवडणूक कम्युनिस्ट पक्षाने जिंकली आणि तो पक्ष सत्तेवर आला. देशभर काँग्रेस पक्षाला सत्तेची जी मक्तेदारी होती, तिला तडा गेला. नास्तिक कम्युनिस्ट राजवट चर्चलाही पसंत नव्हती. शिवाय कम्युनिस्ट सरकारने जो शिक्षणविषयक कायदा केला होता, त्याच्यामुळे ख्रिस्ती शैक्षणिक संस्थांवर चर्चचे जे सर्वंकष नियंत्रण होते त्याला मर्यादा पडणार होती. ह्या एकंदर असंतोषाचा परिणाम म्हणून केरळमध्ये 'विमोचन लढा' उभारण्यात आला आणि कम्युनिस्ट सरकारचा बळी घेण्यात आला. नायर सेवा संघ आणि चर्च ह्या दोन जातीय संघटनांनी ह्या लढ्याचे नेतृत्व केले होते. त्यांचे बरेच पुढारी, राजकीय दृष्टचा पाहता, काँग्रेसजन होते.

ह्या प्रसंगामुळे जातीयवादी संघटनांना राजकारणात प्रवेश मिळाला व राजकीय मान्यता लाभली. ह्यापुढचे पाऊल असे, की १९६० च्या सार्वत्रिक निवडणुकीमध्ये काँग्रेसच्या त्या वेळच्या अध्यक्ष श्रीमती इंदिरा गांधी यांनी मुस्लिम लीगशी सहकार्याचा करार केला. जातीयवादी संघटनेची साथ काँग्रेसने धरणे अयोग्य आहे असा आक्षेप जेव्हा घेण्यात आला, तेव्हा केरळमधील मुस्लिम लीग वेगळी आहे असे उत्तर त्यांनी दिले. मुस्लिम लीगला अशा रीतीने मिळालेल्या राजकीय प्रतिष्ठेचा उपयोग लीगने त्यानंतर पद्धतशीर रीतीने करून घेतला. १९६० नंतर केरळमध्ये बनविण्यात आलेल्या प्रत्येक मंत्रिमंडळात मुस्लिम लीगला स्थान आहे. एकदा तर विधानसभेत मुस्लिम लीगचे केवळ १५ आमदार असतानाही त्या पक्षाने बनविलेले मंत्रिमंडळ केरळमध्ये दोन महिन्यांसाठी का होईना, सत्तेवर होते.

पण ह्या बाबतीत केवळ काँग्रेस पक्षाला दोष देणे गैर ठरेल. दोन्ही कम्युनिस्ट पक्ष आणि 'रेव्होल्युशनरी सोशलिस्ट पार्टी' यांसारखे इहवादी, पुरोगामी पक्षही मुस्लिम लीगचे सहकार्य मिळविण्यासाठी धडपडण्यात तसूभर मागे नाहीत. इ. एम. एस. नंबुद्रिपाद जेव्हा पट्टांबी येथून निवडणूक लढवत होते, तेव्हा तेथे एक मशीद बांधण्याच्या कामी त्यांनी साहाय्य केले. मुख्यमंत्री असताना त्यांनी मलापुरम् असा नवा जिल्हा बनवून त्याच्या हद्दीची आखणी अशी केली, की मुस्लिम लोकसंख्या त्याच्यात बहुसंख्य राहावी. ही मुस्लिम लीगला त्यांनी दिलेली देणगी होती.

कॅथलिक चर्च नेहमीच काँग्रेसला धरून होते. चर्चला मुख्य भीती कम्युनिस्ट पक्षाची होती आणि म्हणून काँग्रेसला मते द्या असा प्रचार ख्रिस्ती धर्मगुरू करीत असत. ह्यात कोणालाही काही गैर वाटत नसे. पुढे काँग्रेसमध्ये फूट पडली आणि 'केरळ काँग्रेस'

या पक्षाची स्थापना झाली. नंतर केरळ काँग्रेस-मध्येही फूट पडली आणि दोन केरळ काँग्रेस अस्तित्वात आल्या. चर्च या सर्व काँग्रेस पक्षांना धरून आहे आणि त्याच्या मोबदल्यात हे पक्ष चर्चच्या ऐहिक हितसंबंधांचे संरक्षण करतात.

मुसलमान आणि ख्रिस्ती यांनी याप्रमाणे स्वतः-साठी राजकीय स्थान निर्माण केल्यानंतर इतर जमाती मागे राहणे असंभवनीय होते. नायर जमातीने 'राष्ट्रीय लोकशाही पक्ष' – नॅशनल डेमॉक्रॅटिक पार्टी– स्थापन केली. नायर व एझवा या जमातींत परंपरेने स्पर्धा व वितुष्ट चालत आलेले आहे. तेव्हा एझवांनी स्वतःसाठी समाजवादी रिपब्लिकन पक्ष स्थापन केला. करुणाकरन यांचे मंत्रिमंडळ या जातीयवादी पक्षांवर कसेबसे आधारलेले आहे. हे सर्व पक्ष आपापल्या जातीय हितसंबंधांच्या दृष्टिकोनातून सर्व प्रश्नांकडे पाहत असतात. निलाकल प्रश्नावर केरळ काँग्रेस आणि नॅशनल डेमॉक्रॅटिक पक्ष एकमेकांविरुद्ध दंड ठोकून उभे आहेत; राखीव जागांच्या प्रश्नावर नॅशनल डेमॉक्रॅटिक पक्ष आणि समाजवादी रिपब्लिकन पक्ष हमरीतुमरीवर येतात. कोणताही प्रश्न घेतला तर केरळमध्ये त्याला जातीय रंग चढलेला असतो.

उदा., कालिकत विद्यापीठाचा उल्लेख केरळमधील अलिगड विद्यापीठ असा सर्रास करण्यात येतो. त्याची स्थापना महंमद कोया यांनी केली आणि त्याचा आतापर्यंतचा प्रत्येक कुलगुरू मुसलमान होता. कोट्टायम येथे स्थापन होत असलेले विद्यापीठ ख्रिस्ती असावे अशी मागणी पुढे येत आहे. कारण या योजनेत टी. एम. जेकब यांचा पुढाकार होता. कुलगुरू ख्रिस्ती असावा अशा हालचाली आता सुरू झाल्या आहेत. तेव्हा जे विद्यापीठ उरले त्याच्यावर म्हणजे, केरळ विद्यापीठावर नायर व एझवा हे दोघे हक्क सांगत आहेत. विद्यापीठाच्या एका अधिकाऱ्यावर भ्रष्टाचाराचे आरोप करण्यात आले आहेत व चौकशीसाठी त्याला 'सस्पेंड' करण्यात आले आहे. त्याला परत नोकरीवर घ्यावे अशी समाजवादी रिपब्लिकन पक्षाची मागणी आहे. कारण तो एझवा आहे. त्याच्यावरील आरोप निराधार आहेत असे पक्ष म्हणत नाही. तो एझवा आहे तेव्हा त्याला काही करता कामा नये एवढेच पक्षाचे म्हणणे आहे.

केरळच्या सध्याच्या कॅबिनेटने मन्नोम साखर कारखाना दिवाळचात काढण्याचा निर्णय घेतला आहे. कारखाना आजारी होता आणि त्याचे इंडस्ट्रिअल फिनॅन्स कॉर्पोरेशनला द्यायचे देणे बरेच थकले होते. कारखाना चालू ठेवणे शक्यही नव्हते, कारण त्याला उसाचा पुरवठा करण्याची तजवीज करता येण्याजोगी नव्हती. न्यायालयाने कारखान्याची मालमत्ता जप्त करून तिच्यातून कॉर्पोरेशनचे देणे भागवावे असा निर्णय दिला आहे. तरीही सरकारला आपला ठराव अंमलात आणता येत नाही. कारण 'मन्नोम' हे नाव नायर जमातीच्या एका मोठ्या पुढाऱ्याचे आहे. हे नाव ज्याच्याशी निगडित आहे अशा कारखान्याचे दिवाळे काढण्याने ह्या जमातीची अप्रतिष्ठा होते असे तिचे म्हणणे आहे. तिच्या भावना दुखावल्या जातात.

जातीयवादाचे हे लोण आता इतरत्र पसरू लागले आहे. 'राष्ट्रीय ख्रिस्ती मंडळ' – 'नॅशनल ख्रिश्चन बॉडी' – अशी एक संघटना स्थापन करण्याच्या दृष्टीने पावले टाकली जात आहेत. अर्थात ही जातीयवादी संघटना नाही, तर राष्ट्रीय आहे असे तिच्या प्रवर्तकांचे म्हणणे आहे. तसेच ती राजकीय संघटनाही नाही. "आपण (म्हणजे ख्रिस्ती लोकांनी) एकत्र आले पाहिजे, आपल्या जमातीला आपल्या जन्मभूमीत भवितव्य राहील अशी खबरदारी घेतली पाहिजे; पण आपले आंदोलन हे जातीय नाही किंवा राजकीय नाही आणि मानवी प्रतिष्ठेवर ज्यांचा विश्वास आहे त्या सर्वांशी आपण सहकार्य करू." असे विधान ह्या संघटनेची स्थापना करण्याच्या उद्देशाने भरविण्यात आलेल्या चर्चेच्या प्रसंगी श्री. जॉर्ज मेनेझिस यांनी काढले. ह्या चर्चासत्रातील प्रमुख भाषण त्यांनी केले होते. संघटित बळाची शक्ती आणि प्रभाव त्यागी विधेयक, तसेच कन्याकुमारी येथे झालेली ख्रिस्ती लोकांची हत्या याप्रसंगी काढलेल्या मोर्चांनी आणि निदर्शनांनी सिद्ध झाला आहे असेही त्यांनी सांगितले. तेव्हा भारतीय ख्रिस्ती जमातीच्या हाती राजकीय बळाचा दंडुका (क्लाउट) देणे हे ह्या संघटनेचे उद्दिष्ट आहे; पण ती जातीयवादी संघटना नाही.

भाबडे वाचक यापुढे बुचकळ्यात पडणे शक्य आहे. राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ किंवा विश्व हिंदू

अनुक्रमणिका

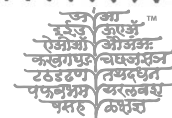
परिषद या हिंदूंना संघटित करू पाहणाऱ्या संघटना जातीय आहेत हे निर्विवाद आहे, आणि ह्याविषयी साधारणपणे एकमत आहे. हिंदू-मुसलमानांचा दंगा झाला तर प्रत्यक्ष चौकशी न करनाही त्याच्यामागे संघाचा हात असणार असे अनुमान अनेकजण काढतात. पण ख्रिस्ती नागरिकांचे ख्रिस्ती म्हणून संघटन करू पाहणारी संघटना जातीयवादी नसते.

श्री. एफ. एम. पिंटो ह्या ज्येष्ठ पुढाऱ्याने तर आपले चाळीस वर्षांचे स्वप्न पुरे होत आहे असे उद्‌गार काढले. त्यांचे म्हणणे असे पडले, की ख्रिस्ती लोकांनी एकत्र आले पाहिजे; पण त्याचा उद्देश राष्ट्रीय जीवनाच्या मध्यवर्ती प्रवाहाला सामील होणे हा असला पाहिजे.

म्हणजे सर्व ख्रिस्ती व्यक्ती व्यक्तिशः राष्ट्रीय प्रवाहात सामील होऊ शकत नाहीत. किंवा ते शक्य असले तरी तो खरा मार्ग नव्हे. प्रथम ख्रिस्ती व्यक्तींनी एकत्र येऊन ख्रिस्ती जमात सिद्ध केली पाहिजे आणि मग ह्या जमातीने राष्ट्रीय प्रवाहात सामील झाले पाहिजे. पण सामील झाल्यानंतर जर ही जमात तिच्या घटक व्यक्तींमध्ये विभागली गेली, ह्या व्यक्ती भारतीय नागरिक म्हणून राष्ट्रीय प्रवाहात घटकरूपाने वाहत राहिल्या तर ख्रिस्ती म्हणून प्रथम एकत्र येण्याचा खटाटोप व्यर्थ ठरेल. तेव्हा ख्रिस्ती जमात ही जमात म्हणून राष्ट्रीय प्रवाहात सामील झाली पाहिजे, ख्रिस्ती जमात हा राष्ट्रीय प्रवाहाचा घटक असला पाहिजे असे पिंटो ह्यांचे मत दिसते. त्यांच्या एका दुसऱ्या विधानाने ह्या मताला दुजोरा मिळतो. ख्रिस्ती लोकांनी आपला राजकीय पक्ष स्थापन करू नये कारण आपण एक लहान जमात आहो, आपल्यापाशी बळ (मसल-पॉवर) नाही, असे त्यांचे म्हणणे आहे. म्हणजे ख्रिस्ती जमात जर पुरेशी मोठी असती, पुरेसे 'स्नायुबळ' तिच्यापाशी असते तर ख्रिस्त्यांनी स्वतःचा राजकीय पक्ष स्थापन करणे योग्य झाले असते. मग इहवादाचे किंवा धर्मनिरपेक्षतेचे काय ? ह्याचे ह्या भूमिकेत गर्भित असलेले उत्तर असे दिसते, की इहवाद दा बहुसंख्य जमातीने आचरणात आणायचा आहे. बहुसंख्य जमातीने स्वतःला एक जमात म्हणून संघटित करण्याचा प्रयत्न केला तर तो जातीयवाद ठरतो. अल्पसंख्य जमातीने तो केला तर तो इहवादाला धरून असतो.

हिंदूंमधील जमातवाद जातीयवाद असतो. इतर धर्मीयांचा धार्मिक असतो. पण सर्वच प्रकारचे जमातवाद आधुनिक राजकीय व शासकीय संस्था आणि प्रथा रुजविण्याच्या आड येतात. लोकशाही राजवटीत आणि जीवनपद्धतीत आपली सुरक्षितता शोधण्याऐवजी व्यक्ती ती आपल्या जमातीच्या चार भिंतींत शोधतात.

अनुक्रमणिका





महाबँक भाषाविषयक लेखन पारितोषिक

मराठीतील सर्वोकृष्ट भाषाविषयक लेखनास बँक ऑफ महाराष्ट्र आणि मराठी अभ्यास परिषद यांच्या संयुक्त विद्यमाने रु. १०००/- (एक हजार रुपयाचे) पारितोषिक दिले जाणार आहे. या पारितोषिकाचे "महाबँक भाषाविषयक लेखन पारितोषिक" असे नाव असून या पारितोषिकासाठी १ जानेवारी १९८१ ते ३१ डिसेंबर १९८२ या दोन कॅलेंडरवर्षांच्या कालावधीतील भाषाविषयक लेखनाचा विचार केला जाईल.

लेखकांनी आपल्या भाषाविषयक लेखनाची (ग्रंथ, लेखसंग्रह, लेखांची कात्रणे, अप्रकाशित प्रबंध इ.) किमान एक प्रत खालील पत्त्यावर १५ ऑगस्ट १९८३ पूर्वी पाठवावी.

या क्षेत्रातील अभ्यासकांनी अशा प्रकारच्या लेखनाची माहिती खालील पत्त्यावर पाठवावी, अशी विनंती आहे.

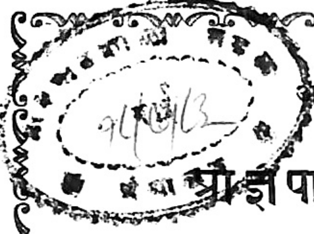
चिटणीस, मराठी अभ्यास परिषद १/८ आगरकर नगर, पुणे-४११ ००१.

पारितोषिक-योजनेची नियमावली दोन रुपयांची मनीऑर्डर पाठविल्यास मिळू शकेल.

अनुक्रमणिका







आपल्या ग्रंथालयात अवश्य हवीत अशी

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमालेची

संग्राह्य वैचारिक मराठी प्रकाशने





अनुक्रमणिका

REGD. NO. SAT 29

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.



